
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01912308 2

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DU

SENTIMENT RELIGIEUX

EN FRANCE

DEPUIS LA FIN DES GUERRES DE RELIGION

JUSQU'À NOS JOURS

VII

LA MÉTAPHYSIQUE DES SAINTS

*

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Provence mystique au xviie siècle. Antoine Yvan et Madeleine Martin (Plon).

L'Inquiétude religieuse. 1re série. Aubes et lendemains de conversion (Perrin). *Ouvrage coronné par l'Académie française.*

L'Inquiétude religieuse. 2e série (Perrin). *Ouvrage couronné ar l'Acaémie française.*

Ames religieuses (Perrin).

Apologie pour Fénelon (Perrin).

Newman. Essai de biographie psychologique (Bloud et Gay). *Ouvrage couronné par l'Académie française.*

Le Bienheureux Thomas More (Lecoffre).

Sainte Catherine d'Alexandrie (Laurens).

L'Enfant et la Vie (Bloud et Gay).

Le Charme d'Athènes et autres essais (en collaboration avec Jean et André Bremond) (Bloud et Gay).

Bossuet. 3 vol. *Bibliothèque française* (Plon).

Newman. Le développement du dogme chrétien (Bloud et Gay).

Newman. Psychologie de la Foi (Bloud et Gay).

Newman. La Vie chrétienne (Bloud et Gay).

Gerbet (Bloud et Gay).

Pour le Romantisme (Bloud et Gay).

En prière avec Pascal (Bloud et Gay).

Maurice Barrès (Bloud et Gay).

Discours de réception a l'Académie française (Bloud et Gay).

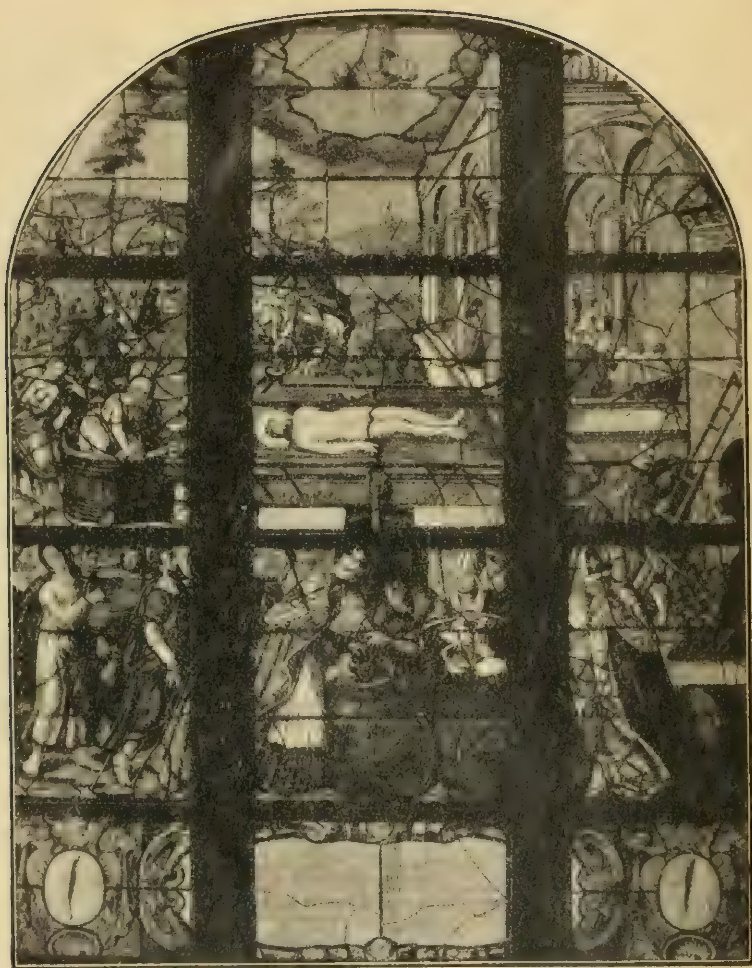
Le Roman et l'histoire d'une conversion. — Ulric Guttinguer et Sainte Beuve (Plon).

La Poésie pure (en collaboration avec R. de Souza) (Grasset).

Prière et Poésie (Grasset).

Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'a nos jours (Bloud et Gay).

I. L'Humanisme dévot. — II. L'Invasion mystique. — III. La Conquête mystique : * L'École française. — IV. La Conquête mystique : ** L'École de Port-Royal. — V. La Conquête mystique : *** L'Ecole du Père Lallemant — VI. La Conquête mystique : **** Marie de l'Incarnation. Turba Magna. — VII. La Métaphysique des Saints : *. — VIII. La Métaphysique des Saints : **.



Cl. Bulloz.

Le pressoir mystique. Vitrail de Saint-Étienne du Mont.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DU

SENTIMENT RELIGIEUX

EN FRANCE

DEPUIS LA FIN DES GUERRES DE RELIGION
JUSQU'A NOS JOURS

PAR

HENRI BREMOND
de l'Académie française.

VII

LA MÉTAPHYSIQUE DES SAINTS

*

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET GAY
3, RUE GARANCIÈRE, 3

—

1929

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE

5 EXEMPLAIRES SUR PAPIER DE LA MANUFACTURE IMPÉRIALE DU JAPON,
NUMÉROTÉS A LA PRESSE DE 1 A 5

11 EXEMPLAIRES SUR VERGÉ DE HOLLANDE A LA FORME,
DE VAN GELDER-ZONEN,
NUMÉROTÉS A LA PRESSE DE 1 A 11

25 EXEMPLAIRES SUR PUR FIL LAFUMA,
NUMÉROTÉS DE 1 A 25



Nihil obstat :

Parisiis, die 2ª julii 1928.
Visitationis B. Maria Virginis Festivitate.
L. LABAUCHE.

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum, die 8ª julii 1928.
V. DUPIN,
VIC. GÉN.

AVANT-PROPOS

Tel que je l'entrevoyais, il y a six ans, le septième volume de notre Histoire *aurait eu pour objet la religion moyenne du grand siècle, l'esprit, l'accent, la couleur, les tendances principales de sa prière. Dégager des mille documents que j'avais rassemblés, et de ceux qui s'offriraient encore à moi, pendant la préparation immédiate du volume, dégager, dis-je, de cette forêt de témoignages, une synthèse proprement doctrinale, une théorie, une métaphysique de la prière chrétienne, je n'y songeais d'aucune façon, lorsque soudain cette synthèse m'est apparue, toute construite déjà par nos vieux spirituels, solide, lumineuse, souverainement bienfaisante, et qui ne demandait, si l'on peut ainsi parler, qu'à être cueillie.*

La voici donc, mais non pas refondue par moi en un bloc didactique. J'ai cru préférable, et plus conforme aux méthodes de l'histoire littéraire, de laisser parler tour à tour, chacun en son nom, les maîtres que j'ai retenus, entre beaucoup d'autres. Ils répèteront tous la même chose, mais quoi de plus impressionnant, de plus décisif qu'une pareille unanimité! Par là, du reste, ils s'éclairent, se complètent, et, au besoin, se corrigeraient les uns les autres.

Sauf quelques pages qu'on trouvera peut-être un peu difficiles, mais que je n'avais pas le droit de sacrifier, on aura bientôt vu que, dans l'ensemble, la conversation de nos divers maîtres n'a rien d'amer. Présentée par eux, la métaphysique des saints est accessible à tous ceux qui veulent vivre dans la communion des saints.

IL NE FAUT PAS RAMASSER SON ATTENTION AU LIEU OÙ SE MESURENT LES PÉRIODES, MAIS AU LIEU OÙ SE RÈGLENT LES MŒURS; IL NE FAUT PAS SE RECUEILLIR AU LIEU OÙ L'ON GOÛTE LES BELLES PENSÉES, MAIS AU LIEU OÙ SE PRODUISENT LES BONS DÉSIRS; CE N'EST PAS MÊME ASSEZ DE SE RETIRER AU LIEU OÙ SE FORMENT LES JUGEMENTS, IL FAUT ALLER A CELUI OÙ SE PRENNENT LES RÉSOLUTIONS. ENFIN, S'IL Y A QUELQUE ENDROIT ENCORE PLUS PROFOND ET PLUS RETIRÉ OÙ SE TIENNE LE CONSEIL DU CŒUR, OÙ SE DÉTERMINENT TOUS SES DESSEINS, OÙ SE DONNE LE BRANLE À SES MOUVEMENTS, C'EST LA QU'IL FAUT SE RENDRE ATTENTIF POUR ÉCOUTER PARLER JÉSUS-CHRIST [1].

*
* *

COME DEL SUO VOLER GLI ANGELI TUOI
FAN SACRIFICIO A TE CANTANDO OZANNA,
COSI FACCIANO GLI UOMINI DE SUOI [2].

*
* *

QUAND QUELQUEFOIS MÊME VOUS VOUS TROUVERIEZ A L'ORAISON SANS POUVOIR PRODUIRE UNE SEULE BONNE PENSÉE, COMME UNE SOUCHE, COMME UNE BÊTE DEVANT DIEU : QU'IMPORTE? IL N'Y A ALORS QU'A CONSENTIR ET A ADHÉRER A LA VÉRITÉ DE L'ÊTRE DE DIEU... ADHÉRER

(1) Bossuet, *Sermons*, III, p. 634. La première rédaction portait : « Il faut se retirer au plus grand secret, et dans le *centre du cœur.* »

(2) *Purgatoire*, XI, 4. « Comme tes anges, qui te chantent : Hosanna, et font le sacrifice de leur volonté, qu'ainsi les hommes te sacrifient la leur. » (Traduction d'Ozanam.)

A LA VÉRITÉ, CONSENTIR A LA VÉRITÉ, C'EST METTRE DIEU EN POSSESSION DU DROIT QU'IL A SUR NOUS. CET ACTE COMPREND SEUL TOUS LES ACTES ; C'EST LE PLUS GRAND, LE PLUS ÉLEVÉ QUE NOUS PUISSIONS FAIRE... CET ACTE EST GRAND, IL EST PARFAIT ; MAIS EN MÊME TEMPS, JE DIS QU'IL DOIT ÊTRE FAIT TOUT SIMPLEMENT SANS EFFORT, PAR UN RETOUR DE TOUT LE CŒUR VERS DIEU [1].

*
* *

THE NEW BIRTH OF THE HOLY SPIRIT SETS THE SOUL IN MOTION IN A HEAVENLY WAY [2].

*
* *

DIEU SE PLAIT PEU AUX PRIÈRES QUI FINISSENT [3].

(1) Bossuet, *Sermons*, VI. pp. 476-477. « On peut sans grand effort se donner à qui on est... Quand Dieu exige que nous consentions à être ses sujets, il veut que nous consentions à être ce que nous sommes, et que nous accommodions notre volonté au *fond même de notre essence. Ib.*, V. p. 360.

(2) Newman, *Parochial Sermons*, VII, *Mental Prayer*, p. 211.

(3) Hamon, *Traités de Piété*, II, p. 19.

PREMIÈRE PARTIE

LES MAITRES DES MAITRES
SAINT FRANÇOIS DE SALES ET PIERRE DE BÉRULLE

CHAPITRE PREMIER

FRANÇOIS DE SALES ET LA PRIMAUTÉ DE LA PRIÈRE

I. Définitions de la prière. — Complexité de la prière concrète. — « Elévation » et « Demande ». — « La prière en soi n'est pas nécessairement demande. » — Le mendiant pur ne prie pas. — L'élévation fonde la demande et la précède. — Les *tuum* et les *nostrum* du *Pater*. — C'est parce qu'elle est d'abord acte de religion que la demande est aussi prière. — « Dieu est naturellement le plus cher. »

II. Le Panhédonisme religieux. — La prière fin et la prière moyen. — Deux directions principales de l'anthropocentrisme. — La prière plaisir. — Préjugés sur la piété janséniste. — Pascal et Port-Royal ralliés à la psychologie panhédoniste des libertins. — « On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands. » — Le panhédonisme de Bossuet.

III. L'Ascéticisme. — M. F. Vincent et la supériorité de l' « ascétisme moral » sur « l'ascétisme de religion ». — Loi du progrès chrétien. — François de Sales et les jésuites auraient « identifié... le christianisme au progrès moral ». — Parallèle entre le bénédictin et le jésuite. — Louange de Dieu et culture du moi. — La vraie religion ne serait pas autre chose que « la culture de nous-mêmes ».

IV. Le Théocentrisme de François de Sales. — « Toutes choses sont créées pour l'oraison. » — Le « culte du moi » constamment subordonné à la prière. — Aimer les vertus d'abord parce que Dieu les aime. — Oubli et dépouillement de soi.

I. Définitions de la prière. — De tous les actes humains, la prière n'est pas le moins riche[1]. Elle veut l'homme

(1) Avec les vertus théologales, la prière « représente la gravitation des forces de l'âme autour de sa fin ». Elle est « la grande fonction animatrice de la vie intérieure. » Mgr Paulot, l'*Esprit de Sagesse*, Paris, 1927, pp. 212, 216. Coleridge disait : « *that the act of praying was the very highest energy of which the human heart was capable, praying, that is, with the concentration of the faculties* » *Table-Talk* (ed. Ashe), London, 1896, pp, 90-91. « Tous, en accomplissant cet acte, sont hommes et hommes par excellence. Ils exercent le plus glorieux privilège de l'humanité... La prière est l'activité appliquée aux parties les plus élevées de la vie intellectuelle. Elle fortifie toutes les facultés de l'âme qui sont en rapport avec elle. » Samuel Vincent,

tout entier, âme et corps; elle appelle à son service, elle s'annexe, elle plie à ses fins propres, elle élève à son niveau plus sublime, toutes nos activités. *Nil humani a se alienum putat.* Elle est tour à tour spéculation, poésie, musique, danse même ; elle est toujours acte de vertu. C'est par là, du reste, je veux dire par ce concours de nos diverses puissances, qu'elle devient, pour ainsi parler, *observable;* qu'elle intéresse l'histoire de la civilisation, l'histoire littéraire, la psychologie, et d'autres disciplines encore. Aucune de ces disciplines, livrée à ses ressources normales, n'atteint néanmoins la prière même dans son essence. Mais ici nous étudierons presque uniquement l'essence même de la prière, et de la prière chrétienne ; ce je ne sais quoi qui fait qu'une prière est prière, et qu'elle est prière chrétienne [1].

Deux définitions de la prière, surtout, ont cours chez les auteurs catholiques. Traités de théologie et catéchismes, sermons et ouvrages d'ascétisme, les proposent également : *La prière est une élévation de l'âme vers Dieu. — La prière est la demande à Dieu des choses qui conviennent.* Saint Jean Damascène et saint Augustin emploient l'une et l'autre. Saint Thomas commente surtout la seconde. D'autres auteurs, comme Suarez, s'attachent de préférence à la première. Le sens catholique aime à les unir. Commerce avec Dieu ; demande à Dieu; c'est ainsi que les fidèles envisagent la prière. Pour eux, prier, c'est s'unir à Dieu par l'élan de l'âme ; prier, c'est solliciter de lui certaines grâces. Ils fondent ensemble ces deux éléments. Avec beaucoup de nos catéchismes, ils voient dans la prière : *Une élévation de notre âme*

Méditations religieuses, Valence, 1839. « *Prayer... is man's nearest approach to absolute action... The praying soul is experiencing human freedom in its most intense form, and realizing its latent capacity for spiritual action* ». Miss Underhill, *Man and the Supernatural*, London, 1928, p. 196. « Nous ne vivons qu'à proportion que nous prions », Hamon, *Traités de Piété*, Paris, 1689, II, p. 22.

(1) « La prière chrétienne est l'expression du désir chrétien. Non pas, comme on l'imagine parfois, d'un désir qui deviendra chrétien ou surnaturel en cours de route ou même au terme. Normalement, il l'est d'emblée et dans sa substance même. La prière chrétienne normale... est celle du chrétien en état de grâce. » R. P. Lemonnyer. *La prière chrétienne de demande*, *Vie spirituelle*, mars 1925, pp. 558, 559. C'est, du reste, à des chrétiens en état de grâce, que s'adressent tous les maîtres que nous allons suivre. Nous laissons donc de côté, la prière inchoative, si je puis dire, du pécheur.

vers Dieu pour lui rendre nos hommages, lui exposer nos besoins, et lui demander ses grâces. La demande leur apparaît comme un élément constitutif de la prière au même titre que l'élan de l'âme [1].

Excellente définition, en effet, mais empirique, morale, plutôt que philosophique. Telle est, sans aucune espèce de doute, et telle doit être la prière de tous ; telle aussi, la notion globale que « le sens catholique » se forme communément de la prière, et qu'il oppose vigoureusement au quiétisme. Mais entre ces deux éléments que l'instinct religieux, que la pratique des fidèles et que l'enseignement de l'Église « fondent ensemble » dans le bloc de la prière concrète, la métaphysique et la théologie font une différence profonde. Le premier seul appartient à l'essence de la prière. Si la « demande » était, elle aussi, et « au même titre » que l' « élévation », un « élément constitutif de la prière », les actes d'adoration ou d'action de grâces, le *Fiat* du Jardin, le *Sanctus*, les doxologies ne seraient que des prières incomplètes, ne mériteraient pas le nom de prière. « On a défini la prière : une demande de l'homme à Dieu, écrit le R. P. d'Alès ; et ceci renferme une part de vérité. Pourtant il y a telle prière qui actuellement ne demande rien [2]. » « La prière en soi n'est pas nécessairement pétition, écrit un savant jésuite anglais, le R. P. d'Arcy ; toute communication entre l'âme et les puissances d'en haut a droit au nom de prière ; pour le monothéiste, la prière est un entretien avec Dieu... A prendre le terme dans toute son ampleur, la prière est une communion de l'âme avec Dieu [3]. » Pour le P. de Grandmaison, la prière est « avant tout, élévation de l'âme à

(1) R. P. Roure, *Etudes*, 20 août 1912, p. 435. Le mot « demande » est équivoque. En un sens, toute prière est expression d'un désir, est « demande » *Adveniat regnum tuum* aussi bien que *Panem nostrum*. Mais la seconde est intéressée, et la première désintéressée ; celle-ci désire, demande avant tout le bien de Dieu ; celle-là, d'abord, semble-t-il, le bien de celui qui prie.

(2) *Dictionnaire apologétique*, article : *Prière*, fasc. XIX, p. 296.

(3) *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, art. Prayer (X).

Dieu... ; conversation de l'homme avec son Dieu »[1] ; pour Samuel Vincent, « un commerce actuel de l'âme avec Dieu »[2] ; pour Martineau, *a direct and mutual communion of spirit with spirit between ourselves and God*[3]. « Oraison, écrit Gerson, est toute humble et dévote affection ramenée finalement à Dieu[4]. » « Essence propre de la prière : entretien avec Dieu présent », écrit le P. d'Alès, faisant siennes sur ce point les vues de M. Friedrich Heiler[5] ; puis, s'appropriant saint Thomas : « Acte de religion, la prière est essentiellement un hommage rendu à Dieu. » Enfin et plus explicitement, Mgr Paulot : « D'après saint Thomas, le mot prière s'entend communément de tous les actes énumérés par saint Paul : obsécration, prière, demande, action de grâces. Si on l'entend abstrait de tout le reste, il exprime proprement l'élévation de l'âme à Dieu. » Et c'est bien ainsi, « abstrait de tout le reste », mais non, répétons-le, des éléments substantiels qui sont propres à la seule prière chrétienne, c'est bien ainsi que prennent ce mot les maîtres du présent volume. Aucun d'eux certes, ne songe à condamner la prière « intéressée » ; aucun d'eux, lorsqu'il récite le *Pater,* ne laisse tomber délibérément le *Panem nostrum*, mais ils se refusent à voir dans la demande, prise en elle-même, si excellente d'ailleurs et indispensable qu'elle soit, un des « éléments constitutifs » ou essentiels de la prière.

Ascensus, « Élévation », il est très remarquable que de presque tous les côtés, on se rallie à ces nobles mots[8]. Mais,

(1) *La Religion personnelle*, Paris, 1927, pp. 27-28.

(2) *Méditations religieuses*, p. 224.

(3) *Hours of thought on sacred things*, London, 1880, II, p. 224.

(4) Cf. M. Pinet, *La montaigne de contemplacion*... Lyon, 1927, p. 99.

(5) *Etudes*, 20 mars 1923, p. 684 (pages reproduites en grande partie dans l'article : *Prière* du *Dictionnaire d'Apologétique*).

(6) Article : *Prière* dans le *Dictionnaire d'Apologétique*.

(7) Mgr Paulot, *op. cit.*, p. 215.

(8) « *Oratio, ex S. Augustino.., et ex Damasceno, quos omnes mystici sequuntur, est ascensio mentis ad Deum, id est elevatio quædam intellectus ad Deum... Dividitur in tres... species, scilicet, laudis, gratiarum actionis,*

en vérité, que veulent-ils dire? Eh! c'est là justement ce que nos métaphysiciens vont nous apprendre. Mais comme ceux-ci n'avaient pas les mêmes habitudes d'esprit que nous, et comme bien des choses leur semblaient simples qu'ont embrouillées depuis, soit la querelle du quiétisme, soit les aventures de la jeune « Psychologie religieuse », on me permettra de serrer de plus près les principes que nous venons de rappeler, et par là de déblayer une fois pour toutes les avenues de notre sujet[1]. Pour la commodité de ce

ac petitionis. » Brancati, *De oratione christiana*, Montreuil, 1896, p. 1, 2. Remarquez la gradation descendante, louange d'abord. « *Ascensus mentis, petitio decentium a Deo.* Cette définition est généralement acceptée par toutes les confessions chrétiennes, et c'est à juste titre, car elle marque nettement le premier acte psychologique d'un homme qui prie : *ascensus*... La prière est un acte d'élévation vers Dieu. » M. Chansou, *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la Prière*... Paris, 1927, pp. 18-19. Avec le R. P. Roure, M. Chansou paraîtrait d'abord regarder la *petitio* comme un des éléments essentiels de la prière, en quoi, très certainement ne le suivrait pas l'ensemble des théologiens catholiques. Mais je ne crois pas que telle soit sa pensée. A peine s'est-elle montrée, que la *petitio* s'éclipse. Il n'en est plus question dans la suite du paragraphe. M. Chansou ne ferait pas, j'imagine, de la *petitio*, le second acte psychologique de l'homme qui prie ».

(1) Si le R. P. Roure s'écarte sur ce point de l'ensemble des philosophes, c'est, j'imagine, pour ne pas encourager le quiétisme. Les fidèles, dit-il, sont de l'avis de Bossuet, qui traite « de raffinement insupportable la prétention de supprimer de la prière les demandes, sous prétexte de perfection. » Pense-t-on que les auteurs qu'on vient de citer veuillent « supprimer » la prière de demande? Non, ils tiennent simplement qu'elle n'est pas de l'essence de la prière. Suppression, si l'on veut, mais toute métaphysique. Autre confusion : « l'homme ne peut faire que son effort (d'élévation) vers Dieu ne soit le perfectionnement de son être et la jouissance de sa sensibilité. Bossuet a fortement remarqué la légitimité de ses désirs ». Que cet effort nous perfectionne, c'est bien évident, comme il est d'ailleurs expérimentalement certain que l'homme peut s'élever à Dieu, sans le moindre plaisir sensible, et comme il est certain que cette élévation nous perfectionnera d'autant plus qu'elle sera plus désintéressée. Mais enfin nul ne conteste la légitimité de ces désirs intéressés; la seule question est de savoir si la prière les exige, les implique nécessairement. Or le R. P. avoue lui-même que non. « Reconnaître Dieu comme la source suprême d'où découle toute force, toute bonté, toute existence et se reconnaître soi-même comme ayant reçu l'être, la vie de cette puissance suprême, ce sera prier » (p. 437). « La qualité de prière, dit-il encore avec Suarez, ne convient qu'aux « actes qui vont proprement à l'honneur, au culte et à la louange de Dieu...; la prière est un acte de la vertu de la religion » (*ib.*). L'hommage de l'adoration..., le prosternement de la créature, qui s'abîme devant le Créateur, qui proteste tenir de lui jusqu'aux fibres les plus intimes... de son être... « Seigneur, je sais que vous êtes tout « et que je ne suis que néant »... La prière ne jaillit intime et intense, que de cette conscience que le priant a de son néant propre, de sa situation de créature. Cela est rare, « rare comme l'humilité profonde, rare comme la sincérité absolue... » (p. 440). « L'âme se sent comme arrachée d'elle-même,

rapide exposé, je substituerai à « élévation » qui est trop vague, « adoration », qui est trop précis au contraire, et qui, nos maîtres aidant, cédera bientôt la place à une notion plus exacte.

Nous partons donc de cet axiome que si la prière est nécessairement adoration, hommage, elle n'est pas nécessairement demande de secours. Si l'homme en prière fait toujours figure d'adorateur, il peut fort bien ne pas faire figure de mendiant. A quoi la plus élémentaire logique nous oblige d'ajouter que la prière même de demande n'est vraiment prière que dans la mesure où elle est aussi adoration. Le mendiant pur, celui qui n'est que mendiant, et dont toutes les activités s'absorbent sur le désir d'apaiser sa faim, le mendiant pur ne prie pas au sens religieux de ce mot. Il ne priera que s'il accepte et reconnaît volontairement, cordialement, humblement, religieusement, tout ce que sa démarche de mendiant avoue d'elle-même, mais souvent à son insu et malgré lui, à savoir, et sa propre misère et la bonté de Dieu. Pour que sa démarche ait une valeur de prière, un courant d'adoration doit la traverser, qui la soulève et la transforme. Lever les yeux au ciel et tendre la main, il y a là deux gestes, non pas ennemis, puisque tout au contraire ils s'appellent normalement l'un l'autre, mais très différents. Le premier seul est par lui-même un geste de prière ; le second ne le devient que lorsqu'il est commandé par le premier.

En cela, j'avoue que l'expérience ne semblerait pas d'abord nous donner raison. « Au centre de la religion antique, écrit Jacobsen, et vraisemblablement aussi de tout sentiment religieux véritable », est « la préoccupation de l'intérêt personnel, un certain égoïsme, si l'on veut, le souci de ce qui est utile, nécessaire ou pratique ». C'est là même ce que pré-

sous le besoin de se donner toute à Dieu, de se rapporter toute à Dieu. Prière muette, mais intense, au fond de laquelle il y a un aveu essentiel d'infériorité et d'indigence » (443). D'infériorité, certainement ; d'indigence, non ou pour mieux dire, l'âme, en tant qu'elle se donne toute, ne songe pas à recevoir.

sente « de respectable et de simple » la religion populaire. « Nous y retrouvons l'élément humain éternel : le besoin de secours, lorsque toutes les forces normales naturelles sont impuissantes, et la croyance à une force qui apporte le salut[1]. » Pour Auguste Sabatier, la prière est aussi essentiellement un appel de détresse. La religion, dit-il, « est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend... Ce commerce avec Dieu se réalise par la prière. Voilà donc la religion en acte, la religion réelle... La religion n'est rien, si elle n'est pas l'acte vital, par lequel l'esprit tout entier *s'efforce de se sauver*, en se rattachant à son principe »[2]. Et le P. Roure : « Le sentiment que l'âme a de sa détresse lui fait mendier l'aide dont elle a besoin[3]. » Ainsi raisonnent, du reste, nombre d'ouvrages consacrés à l'origine du sentiment religieux. Le besoin ou la peur auraient créé la religion. D'où la théorie qui veut que la magie ait précédé la prière.

Mais n'est-ce pas là s'arrêter à la surface des choses, à ce qui se voit ou s'entend? Le tambourin du sorcier fait plus de bruit que les bégaiements de l'âme profonde, mais le fracas du premier n'a de raison d'être que s'il s'accorde aux vibrations imperceptibles des seconds. A la vérité, c'est bien le plus souvent dans les moments de détresse que la prière jaillit chez ceux qui ont besoin de se sentir malheureux pour élever leur cœur jusqu'à Dieu ; mais songeraient-ils à ce recours désespéré, si déjà, d'une manière ou d'une autre, Dieu ne leur était apparu comme la seule force capable de

(1) *Les Mânes*, Paris, 1924, III, p. 179, 181.

(2) Cité par le P. Roure, *op. cit.*, p. 441. Ainsi M. Gabriel Marcel : « Il n'y a de vie religieuse que pour des âmes qui se connaissent comme menacées... Il me semble que la prière est toujours du type, « Sois auprès de « moi ; assiste-moi. » *Journal métaphysique*, Paris, 1928, p. 260. 228. Le même philosophe écrit cependant : « Plus ma prière se rapproche de la demande, plus elle porte sur quelque chose qui peut être assimilé à un moyen d'accroître ma puissance..., moins elle est au sens propre une prière ». *Ib.*, p. 220.

(3) *Op. cit.*, p. 436.

leur venir en aide. *Ad ignotum nulla oratio.* Si la faim crée le mendiant, elle ne lui désigne pas les portes où il doit sonner. Aussi bien, une certitude purement philosophique de l'existence de Dieu ou des dieux, peu concevable, d'ailleurs, chez les primitifs, ne suffirait-elle pas. Il a fallu comme une rencontre, une sorte de contact, une appréhension de toute l'âme. « La croyance, à la personnalité de Dieu est la condition *sine qua non* de toute vraie prière, écrit le P. d'Alès ; une autre condition est la croyance à la présence immédiate de Dieu[1]. »

(1) *Dictionnaire d'Apologétique*, article Prière, p. 296. « Dieu se présente... *tout à coup* avec ses attributs (mal dit); il se présente à l'âme tout entière. Ce n'est point une pensée qu'un flot de raisonnement amène..., c'est la vie c'est la vérité, c'est la puissance, c'est la réalité. C'est une personne... une intelligence, une puissance, un amour, une volonté, réelle, personnelle, en même temps qu'immense, qui nous presse, nous entoure de toutes parts, parle à notre âme, par la conscience et par la nature... Dieu esprit, Dieu tout-puissant, Dieu saint, Dieu maître... » S. Vincent, *op. cit.*, p 223. Manifestement il ne s'agit ici que d'une expérience religieuse déjà très avancée et telle que se la représente un chrétien. Mais il y a là quelque chose qui se retrouve, au moins à l'état de germe, dans toute expérience proprement religieuse, et même dans la prière des païens et des primitifs. *Primus in orbe deos fecit timor*, interprète mal un fait, d'ailleurs certain. Terreur, oui, sans doute, mais foncièrement religieuse. « On donne quelquefois, remarque, M. l'abbé Chansou et, selon moi, il faut donner... au mot crainte une acception toute particulière, l'acception de crainte vénératrice. On appelle de ce nom un sentiment de saisissement et d'admiration en présence de la grandeur... L'âme qui l'éprouve, éprouve en même temps sa dépendance, et d'un mouvement spontané, élève sa pensée vers Dieu... Cette émotion... possède une valeur religieuse considérable. Ce sentiment de crainte vénératrice n'a rien de commun avec la crainte proprement dite. L'émotion de crainte est une réaction utilitaire. Elle exprime essentiellement l'égoïsme... La crainte vénératrice apparaît d'abord désintéressée, elle ne se rapporte directement ni à ses besoins personnels, ni à ceux des autres. De plus, elle produit comme un ennoblissement à notre âme. Etre impressionné par la grandeur, par la puissance, le mystère, sans être effrayé, c'est manifester une affinité relative avec ces forces..., c'est subir leur attraction. La crainte vénératrice impliquant l'aveu de la grandeur, sans crainte réelle, donne le premier sentiment de rapports amicaux, le premier pas vers cette union suprême avec Dieu, qui se parfait dans certaines formes de mysticisme » (*op. cit.*, p. 128, 129). Il y a là beaucoup de vrai, mais aussi, me semble-t-il, un peu d'exagération optimiste. M. Chansou semble oublier qu'en dehors du christianisme, cette « crainte vénératrice » — ce sentiment de *awe*, comme disent les Anglais — entraîne presque infailliblement la crainte proprement dite. Il ne prend pas garde que, pour que l'on puisse oser cette alliance de mots qui nous paraît si naturelle — « Le bon Dieu » — il a fallu Bethléem et le Calvaire. A la première réaction désintéressée — religieuse déjà ou du moins tout près de le devenir — de *awe*, succède presque immédiatement, chez les primitifs surtout, une seconde réaction, toute de terreur. et si envahissante, si accablante qu'elle a bientôt fait de paralyser ou d'engloutir la première. Rien de plus noble assurément que cette *awe*, c'est comme l'empreinte divine sur nous ; le *testimonium animæ*

Une rencontre, disons-nous, mais non pas fortuite, non pas spontanée, du côté de l'homme, si l'on peut ainsi parler. Dieu a fait le premier pas ; cette « présence immédiate », il l'a offerte. Le sentiment religieux qui naîtra de cette rencontre, est une réponse. *Sto ad ostium et pulso.* D'une manière ou d'une autre, Dieu s'est laissé voir, s'est laissé entendre. On l'a reconnu, et tout-puissant, et susceptible de prendre en quelque pitié la misère de sa créature. Si confuse, si grossière, si fugitive qu'on la suppose, c'est là une première « élévation », une ébauche d'adoration ; la demande proprement dite ne tardera pas à venir, mais elle ne viendra qu'après.

Mais si l'on peut dire que l'adoration est, en quelque sorte, l'âme priante de toute prière, à combien plus forte raison

naturaliter religiosæ, le « premier pas », comme dit M. Chansou, vers l'union mystique. Mais, en fait, et le plus souvent, en dehors, je le répète, du christianisme, cette perle est noyée dans un torrent de boue. *The instinctive awe and worship,* dit excellemment Miss Underhill, *form the raw material of adoring prayer*... A very rough little seed, buried deep in the primitive stuff of human nature, and finding its first nourishment in our primitive terrors and needs ». (*Man and the supernaturel*, p. 214-222.) *Nourishment*, retenez cette image. Elle marque un grand progrès dans le développement de la psychologie religieuse. La terreur n'a pas créé le sentiment religieux, mais c'est elle qui en a nourri les tout premiers germes ; bouillon de culture, et non origine. Adoration d'abord ; terreur ensuite. Ou, en d'autres termes, prière d'abord, magie ensuite. Je crois que tôt ou tard on acceptera ce principe comme un axiome. C'est à cette conclusion que va, me semble-t-il, mais non sans beaucoup d'hésitation encore, M. James Bissett Pratt (*The religious consciousness, a psychological study*, New-York, 1921.) Cf. de lui, par exemple, ce passage très remarquable sur le charme comparé à la prière. « Il se peut fort bien, il est même probable que le charme ait devancé la prière, bien que rien de décisif ne démontre cette antériorité... Mais cela ne prouverait pas du tout que la prière est née du charme magique ; ce serait un sophisme équivalent à *post hoc, ergo propter hoc*... (Pour ma part je ne crois pas à cette antériorité et j'ai dit pourquoi, mais le problème ainsi réduit a beaucoup moins d'importance.) Et il ajoute ces paroles vraiment mémorables : « *There is a possible origin for prayer so natural and obvious that it is hard to understand the learned and laborious efforts made by so many scholars to explain its rise in some intricate and unexpected fashion. Granted that* out of the original feeling *for the impersonal manna,* the belief in personal powers arose, *direct appeal to them was surely the most natural thing in the world* », *op. cit.*, p. 312. Pour ma part je ne crois pas à la nécessité de ce premier stade. Si grossier, je le répète, et si confus qu'on le suppose, pourquoi pas un premier contact avec un Dieu-personne ? On sait, du reste, que « les travaux récents de l'anthropologie, depuis Andrew Lang jusqu'au R. P. Schmidt, tendent à révéler de plus en plus le *monothéisme instinctif,* qui constitue le fond primitif des religions. » D'Alès, *op. cit.*, p. 288.

cela doit-il être vrai de la prière chrétienne. Le *Pater* commence par l'adoration désintéressée; *nomen* TUUM; *regnum* TUUM; *voluntas* TUA; après quoi, il permet, il ordonne au mendiant que nous sommes, de penser à lui-même; de tendre la main : *panem* NOSTRUM; *dimitte* NOBIS; *ne nos* INDUCAS... Que peut-on imaginer de plus limpide et de plus décisif que cette divine analyse? Elle rend comme palpable le mouvement normal de la prière : *ascensus*, élévation, adoration; et en même temps, elle enseigne que ce mouvement ne doit pas fléchir, rebrousser chemin, que cet élan ne doit pas tomber, ne tombe pas, quand nous en venons à exposer nos propres besoins, à jouer notre rôle de mendiants. Demander le pain quotidien, c'est encore et toujours prier, certes, mais cela cesserait de l'être, si le souci, très légitime en soi, de nos intérêts propres renversait tout à fait l'orientation initiale, fondamentale du *Pater*. Si le courant d'adoration ne reliait pas l'une à l'autre les deux séries de demandes, le *tuum* des premières et le *nostrum* des dernières, celles-ci non seulement ne continueraient pas, mais encore elles rétracteraient celles-là. Au *Fiat voluntas tua*, s'opposerait le *fiat voluntas mea*, que l'on dirait équivalemment. Si l'adoration s'est évanouie, il n'y a plus là qu'un mendiant, et qui ne prie pas. Le *Non sicut ego volo* du Jardin n'est pas une clause nouvelle, à l'usage de quelques parfaits. Le *Fiat* du *Pater* exige déjà et nécessairement cette restriction héroïque. Il n'y a sans doute que les saints qui la réalisent parfaitement, mais tout chrétien l'accepte, au moins implicitement, et c'est par cette acceptation obscure, quasi négative, mais agissante, que le *panem nostrum* devient une véritable prière. Croyez-en plutôt Bossuet.

L'oraison, dit saint Thomas, est une élévation de l'esprit vers Dieu. Par conséquent, il est manifeste, conclut le Docteur angélique, que celui-là ne prie pas, qui, bien loin de s'élever à Dieu, demande que Dieu s'abaisse à lui, et qui vient à l'oraison, non pas pour exciter l'homme à vouloir ce que Dieu veut, mais seu-

lement pour persuader à Dieu de vouloir ce que veut l'homme. Qui pourrait supporter cette irrévérence ![1]

C'est ainsi, écrit le R. P. Lemonnyer, « que la prière de demande (intéressée) se relie vraiment et directement aux dispositions qui sont la religion elle-même. Elle est toute pénétrée de révérence et de soumission religieuse envers Dieu, et *c'est en cela qu'elle est prière* ». Est-ce là mépriser la prière de demande, comme font certains quiétistes ? Non, c'est, au contraire, la désinfecter, pour ainsi dire de tout égoïsme ; lui donner le moyen de se dépasser elle-même, en s'élevant jusqu'à la noblesse propre aux actes de « religion ». La vertu de religion, « non seulement... inspire », mais encore elle « produit » la prière. Cette vertu est « dans notre volonté la source vive d'une juste révérence et soumission envers Dieu. Mieux encore, elle est cette révérence même et cette entière soumission ».

Après tout, dit encore Bossuet, « il est certain qu'il n'y a que la seule charité qui prie »[3], et il n'est pas moins certain que le mouvement premier de la charité est de se « complaire au bien » de celui qu'elle aime[4]. Sur quoi le P. Lemonnyer :

> Par la vertu théologale de charité, qui est le premier fruit en nous de la grâce sanctifiante, nous voulons du bien à Dieu, à nous-mêmes et au prochain. Qui dit charité, dit, en effet, bienveillance. *Non pas premièrement ni séparément*, amour de jouissance ou de concupiscence. Chez le chrétien en état de grâce, l'amour surnaturel de concupiscence, qui est normal et nécessaire, n'existe que *rattaché et annexé à la charité*, *qui lui impose sa forme propre*, et l'enveloppe de toutes parts, sans l'abolir, de son large et pur amour de bienveillance.

Et il conclut splendidement : « Dieu est le plus digne ».

(1) *Sermons*, V, 622.
(2) Lemonnyer, *op. cit.*; p. 569.
(3) *Sermons*, I, 374.
(4) Saint François de Sales, *Sermons*, III, p. 49.

Il est même, « d'une certaine manière... plus proche » de nous que nous ne le sommes. « Il est le premier. » Pour notre charité, dans notre prière « DIEU EST NATURELLEMENT LE PLUS CHER »[1].

II. LE PANHÉDONISME RELIGIEUX. — Avec tous les maîtres que nous allons étudier, et, d'ailleurs, avec tous les mystiques, François de Sales est délibérément, ardemment *théocentriste*, entendant par là qu'il regarde la prière comme une fin, non comme un moyen, comme la fin principale, unique même à laquelle tous les autres soucis, toutes les pratiques de la vie intérieure, doivent être subordonnés, ramenés, et, s'il le faut, sacrifiés. Ils enseignent tous avec le jésuite Guilloré, qu' « il n'y a point d'opération qui soit propre et essentielle aux créatures comme de rendre hommage de profonde adoration à celui qui est infiniment au-dessus d'elles[2] ».

L'*anthropocentrisme* serait donc une dépréciation métaphysique de la prière, rabaissée de sa dignité de fin à l'infériorité de moyen[3]. Par où l'on voit qu'il y a autant d'anthropocentrismes que l'homme peut imaginer de motifs de faire servir, de plier à ses propres intérêts les choses de Dieu, et la Divinité elle-même. Ainsi tous les pharisaïsmes, tous les « Paris vaut bien une messe », les superstitions, les magies. Mais on pense bien que nous laissons ici de côté les applications basses du commun principe. Seuls nous intéressent les anthropocentrismes de bonne volonté, sincèrement religieux, profondément même. Nous les divisons en deux groupes fondamentaux, ennemis, d'ailleurs, presque sur tout le reste, et qui ne se rejoignent que pour défier le théocentrisme. Ce que les uns attendent de la prière, c'est un « divin plaisir »,

(1) Lemonnyer, *op. cit.*, pp. 559-560.

(2) *Conférences*, pp. 103-108.

(3) A *anthropocentrisme* le R. P. Doncœur semble préferer *égocentrisme*. Comme ce sont là des mots synonymes, je m'en tiens à celui des deux que j'avais risqué dans mon volume sur l'*Ecole française*.

comme disait Malebranche. Les autres, c'est un enrichissement moral, une discipline, secondaire mais très efficace, de sainteté. Pour les distinguer, force nous est bien de recourir à deux autres néologismes, dont le premier a déjà reçu l'estampille des philosophes, mais dont le second, j'ai honte à l'avouer, est encore de ma façon. Deux anthropocentrismes donc : l'un *panhédoniste*, c'est celui de Pascal, de Nicole et de Bossuet ; l'autre *ascéticiste* ; c'est celui des nombreux jésuites qui n'acceptent pas les directions mystiques du P. Lallemant et de son école. Je passerai vite sur les premiers, que nous avons déjà discutés dans notre volume sur Port-Royal, et notamment dans le chapitre sur la *Prière de Pascal*. Les seconds, beaucoup plus importants dans l'histoire des doctrines spirituelles, nous occuperont plus longuement.

Pas de plaisir, pas de prière, telle serait la formule extrême du seul panhédonisme qui puisse nous intéresser, je veux dire du panhédonisme dévot. Bizarre étiquette, dira-t-on, et quasi contradictoire puisqu'il semble qu'on doive l'appliquer d'abord et surtout au théocentrisme. Non, pas du tout. Théocentrique est synonyme de religieux, mais religion et dévotion, cela fait deux : dévotion, non pas au sens salésien ou thomiste, mais au sens populaire, c'est-à-dire dévotion affective, sensible; prière facile, délicieuse ou enflammée. Le théocentrisme ne méprise pas ces douceurs, qui peuvent être des grâces, au contraire, il les met très haut, mais il ne les exige pas de lui-même; il ne veut pas qu'on s'acharne à les obtenir, il ne croit pas qu'elles entrent dans la définition même de la prière. La prière personnelle de François de Sales est d'ordinaire toute suave, ou nous paraît l'être; comme théoricien de la prière, il est infiniment moins dévot ou, pour mieux dire, moins dévotieux que Pascal, que Nicole et que Bossuet.

Nous avons déjà combattu dans un précédent volume, l'image que l'on se forme communément de la piété janséniste. Qu'on l'admire ou non, on l'oppose à la piété « jésui-

tique ». La première, sérieuse toujours, austère parfois jusqu'à la sécheresse ; le pain des forts, la moelle des lions ; l'autre, féminine et tendre jusqu'à la mièvrerie, un peu niaise, très rue Saint-Sulpice, le lait des enfants et le sucre d'orge. Epictète et Epicure. Le pli est pris, nous ne le redresserons pas. Hier encore, un jeune et pathétique romancier, déplorant sa jeunesse, épuisée, rendue veule dit-il, par le mysticisme de nos collèges catholiques, écrivait tranquillement : « Malgré tout ce qu'on peut dire contre le jansénisme, il avait pour lui de rendre impossible cette dévotion jouisseuse, cette délectation sensible, à l'usage des garçons qui n'aiment pas le risque[1]. » Or, c'est précisément le contraire qu'il faut dire, comme nous l'avons déjà longuement montré. Ce qui a peu à peu resserré et assombri la piété janséniste, c'est l'aigreur qu'entraîne fatalement l'esprit de révolte et de secte ; c'est le besoin de tout critiquer chez un ennemi triomphant, même ce qui leur était d'abord particulièrement cher, comme la dévotion à la Sainte Vierge ou au Saint Sacrement, voire au Sacré-Cœur. Gémissant et boudant sans cesse, leur prière elle-même finit par grincer, beaucoup moins toutefois qu'on ne le pense. Quoi qu'il en soit, et l'enseignement de leurs premiers maîtres, et leurs dogmes essentiels leur présentaient la prière, comme foncièrement et nécessairement délectable. Beaucoup plus voisins en cela d'Epicure que d'Epictète, celui-ci, ne vous en déplaise, ayant légué aux mystiques une moitié de son raide manteau, et l'autre moitié aux jésuites.

Ce disant, nous ne parlons pas à la légère, ni seuls. Faisant siennes sur ce point les conclusions de mon *Apologie pour Fénelon*, un savant théologien, le R. P. Harent écrivait en 1911 :

(1) F. Mauriac, préface de la réédition des *Mains jointes*. Ce disant, M. Mauriac est assurément très sincère, et même assez pénétrant. Il se trompe néanmoins s'il croit représenter la moyenne des « garçons » élevés dans les collèges catholiques. A égalité de talent, sur cent de nos élèves, on n'en trouverait pas deux qui auraient écrit les *Mains jointes*.

Les jansénistes... confondaient absolument la grâce de Dieu avec la « sainte délectation », et, par suite, fuyaient et maudissaient, comme s'il eût été vide de toute grâce et abandonné de Dieu « l'état de sécheresse », d'où « la céleste délectation » est absente. (Pour eux) il n'y a pas de grâce où il n'y a pas de plaisir, et il y a toujours grâce où il y a plaisir des choses de Dieu. M. l'abbé Bremond a fort bien signalé, avec l'extrême danger de cette théorie et de cette direction janséniste, l'opposition radicale entre les principes (salésiens) de Fénelon et ceux du janséniste Nicole. Tandis que Fénelon vante (après François de Sales et tous les mystiques) « une oraison très sèche, sans conserver le goût et le plaisir de l'oraison », Nicole, lui, ne voit que malheur et absence de grâces dans la privation des grâces sensibles [1].

Nicole a bon dos; mais quand, plus tard, je crus retrouver chez Pascal, cette même philosophie de la prière, ce fut un petit scandale. Et pourtant je ne savais pas moi-même à quel point j'avais raison. Un philosophe du premier mérite, M. Baudin, me l'a montré dans ses articles, vraiment mémorables, sur « le panhédonisme psychologique de Pascal ».

« Pascal, écrit-il, qui devait si énergiquement condamner au nom de la religion, la morale du panhédonisme libertin et mondain, en accepte toute la psychologie. Il tient pour vérités expérimentales les deux dogmes de la toute-puissance du plaisir et de la réduction de toutes nos tendances et de tous nos sentiments à l'amour-propre. C'est qu'aussi bien ce sont en même temps deux dogmes de la théologie janséniste. L'homme est né pour le plaisir, il le sent; et il n'en faut pas d'autre preuve », dit-il cavalièrement, en simple libertin, dans le *Discours sur les passions de l'Amour*. Il n'est pas moins péremptoire dans l'*Apologie :* « Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception..; la volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions humaines, jusqu'à

(1) *Etudes*, 1911. Il est bien évident qu'on ne m'avait pas attendu pour critiquer l'hérésie janséniste de la délectation victorieuse, mais peut-être n'avait-on pas assez pensé à appliquer cette critique à la prière même de Port-Royal.

ceux qui vont se pendre. » Sans exception dans l'ordre de la nature, ce postulat psychologique l'est également dans l'ordre de la grâce... « Ces peines-là (celles des chrétiens « entrés dans la bonne voie ») ne sont pas sans plaisir et ne sont jamais surmontées que par le plaisir... On ne quitterait jamais les plaisirs du monde pour embrasser la croix de Jésus-Christ, si on ne trouvait plus de douceur dans le mépris, dans la pauvreté... que dans les délices du péché.. ; on ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands. »

« Ainsi donc, le plaisir reste toujours vainqueur; qu'il s'agisse de la nature ou de la grâce, de la concupiscence d'en bas ou de la concupiscence d'en haut, on cède toujours à une délectation victorieuse. » « Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme conçoit du dégoût pour les délices du péché, qui le séparent du bien incorruptible ; et, trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer... Comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus ? »

Et voilà de quoi enchanter les libertins, Saint-Evremond, La Rochefoucauld, Voltaire.

« Le problème de l'amour de Dieu, continue splendidement M. Baudin, ne saurait intéresser directement les libertins, et pour cause. Mais il les intéresse indirectement, et même prodigieusement, comme une énigme dont ils ont à donner le mot... L'énigme d'un amour dont ils n'ont pas l'expérience, et dont il leur semble que se prévalent à leur endroit les âmes religieuses, ou plus simplement « les dévots », comme ils disent avec une nuance *sui generis* de dédain et d'antipathie. Au surplus le cas irritant des dévots ne les prend pas sans vert ; car leurs premiers principes... leur fournissent l'explication immédiate, toute claire et comme forcée, de l'expérience des autres aussi bien que de la leur. Ou bien

donc le prétendu amour de Dieu n'est que simulation ou hypocrisie, ou bien, s'il est réalité, il n'est, comme tous les amours, que jouissance ou calcul ; et dans les deux hypothèses, la psychologie des libertins reste sauve. » Et du même coup, leur morale, quelle d'ailleurs qu'elle soit. « Aussi bien ne sauraient-ils sortir de ce dilemme, dans lequel ils se sont préalablement enfermés eux-mêmes avant d'y enfermer leurs adversaires. » Charybde et Scylla ; pharisaïsme conscient et égoïsme inconscient : entre les deux, le panhédonisme, religieux ou non, ne laisse aucune issue.

« C'est, semble-t-il, seulement après Pascal, que les deux cornes du dilemme furent définitivement aiguisées, la première par Molière et la seconde par Saint-Evremond. Molière offre en son Tartufe la personnification de l'amour de Dieu réduit à une simple hypocrisie. Et Saint-Evremond met au point dans ses œuvres morales les interprétations de l'amour de Dieu, réduit à un commerce de petits profits avec l'au-delà, à une traite tirée sur la vie future, voire à une jouissance immédiate de Dieu embourbée dans les marécages de l'érotisme. On sait par ailleurs quelle brillante fortune était réservée à ces deux thèmes fondamentaux et faciles... Bayle, Fontenelle, Voltaire, les Encyclopédistes, etc..., n'ont pas cessé de les populariser, au XVIII[e] siècle, et depuis lors ils constituent le fond même de toute polémique anti-religieuse.

Par là se trouvèrent faussés, et pour longtemps, les deux concepts voisins de religion et de morale. Oui, c'est bien ainsi, que, soit chez les curieux indépendants, purement critiques, soit dans les milieux dévots, on se représente assez communément le fait religieux. On croit qu'à un degré quelconque la prière est foncièrement délectable. Conception toute moderne, étrangère, semble-t-il au paganisme et certainement à l'antiquité chrétienne, et qu'ont dù acclimater en Occident, d'abord l'*émotionalisme*, si j'ose dire, de Luther et de Wesley, puis le panhédonisme janséniste de Nicole, ou anti-mystique de Bossuet. Conception, sur quoi se fonde trop souvent la moderne psychologie religieuse. Les ini-

tiateurs de cette jeune discipline ne connaissent en somme d'autre prière que la prière-plaisir. Ignorant le dogme de la grâce sanctifiante, ou ne croyant pas avoir à en faire état, leur analyse du fait religieux se porte d'abord sur le sensible, sur des phénomènes toujours plus ou moins physiologiques, et toujours extraordinaires, l'extase, par exemple, ou les grandes conversions. Il leur faut du *sensationnel*, de fortes secousses, mêlées sans doute de terreur et de joie, mais qui s'achèvent normalement dans la joie : « Feu... joie... Pleurs de joie »[1].

Par là enfin, conclut M. Baudin, s'explique l'invraisemblable catastrophe qui, après avoir couvé pendant tout le XVIIe siècle, éclate avec la querelle du quiétisme ; le panhédonisme libertin et le panhédonisme religieux s'unissant contre les mystiques. « Il est réservé aux maîtres de Pascal d'achever cette psychologie dans une autre direction, où elle rejoint encore, mais combien différemment ! la psychologie des libertins. A leur ordinaire, les penseurs de Port-Royal ne prirent ici une nette conscience de leurs intuitions profondes qu'en face d'adversaires à contredire. Et ces adversaires ne furent aucunement, comme on aimerait à le constater à l'honneur de leur sens chrétien, les libertins ; ce furent les mystiques. Au surplus, trop de liens, et de trop forts, portaient le janséniste à ménager les libertins ; liens intérieurs de doctrines psychologiques communes, liens extérieurs d'alliance contre les jésuites depuis l'affaire des *Provinciales*. A peine entendirent-ils les mystiques renouveler la vieille et traditionnelle conception de l'amour désintéressé de Dieu — amour, non plus de « concupiscence », comme ils le voulaient, mais de « bienveillance », — qu'ils se sentirent comme personnellement blessés. Ils crièrent naturellement à la nouveauté (c'en était assurément une pour eux) ;

(1) La psychologie religieuse tend de plus en plus à réagir contre cette tendance. Cf. le livre, si remarquable, de M. Allier : *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925 et notamment les chapitres sur la poursuite systématique de l'émotion (I, p. 477, 511).

et ils entrèrent hardiment en campagne. Leur stratège fut ici encore l'inévitable Nicole, qui eut derechef la suprême habileté de se couvrir de l'égide du thomisme. Ce fut surtout, en l'occurrence, l'égide du thomisme jansénisant de Bossuet, si prestigieusement manœuvré, dans sa querelle lamentable avec Fénelon, par son conseiller Nicole. Tous les déplaisants sarcasmes de Bossuet sur « l'amour pur », sur « l'amour sans amour », parce qu'amour sans concupiscence ne sont que des sarcasmes jansénistes. Hélas! ce sont tout autant des sarcasmes libertins! En cette affaire, le jansénisme ne paya que trop abondamment au libertinisme la rente des services qu'il en avait reçus dans l'affaire des *Provinciales*. Tout à la joie de déconsidérer la mystique, à l'occasion de quelques déviations, il ne s'aperçut point qu'il préparait la déconsidération du christianisme lui-même. Car, en déterminant, comme il le fit, « le recul des mystiques », il ne préluda que trop efficacement au recul du christianisme, qui allait être l'œuvre essentielle des libertins du XVIIIe siècle[1]. »

(1) *Revue des Sciences religieuses*... Strasbourg, avril 1925. L'étude se poursuit dans le numéro de juillet. Nous retrouverons plus tard le panhédonisme, celui notamment (très superficiel, en vérité, et plutôt livresque) de Bossuet. Malebranche proclame le sien avec une crânerie magnifique. « Il est certain que tous les hommes justes ou injustes aiment le plaisir... et que c'est le *motif unique* qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font. Il est si vrai que tous les hommes aiment le plaisir que, s'ils s'en privent quelquefois, *c'est pour en avoir davantage*, ou pour éviter, au contraire, la douleur... La grâce de Jésus-Christ, par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés, est elle-même UN DIVIN PLAISIR... Le désir... du plaisir en général, est le fond ou l'*essence de la volonté* en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. C'est cet *amour-propre* que ceux qui étudient le cœur humain (La Rochefoucauld, par exemple et Saint Evremond) conviennent qu'il est impossible de détruire, et qui est le principe ou le *motif* de *tous* nos mouvements particuliers. Ainsi *tout amour de Dieu est intéressé*, en ce sens que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien... *L'amour du plaisir est le motif qui fait aimer Dieu*. On ne peut s'élever au pur amour, *si cet amour est possible*, que par la grâce de Jésus-Christ. Or cette grâce est-elle autre chose qu'un saint plaisir ?... On ne peut sans ce saint plaisir aimer Dieu d'un amour désintéressé..., on ne peut avoir ce *saint plaisir sans le goûter actuellement*. » *Traité de l'Amour de Dieu*, édition Roustan, dans la collection des *Chefs-d'œuvre méconnus*, Paris, 1923, pp. 80, 85, 256-258. M. Roustan remarque fort justement, dans son *Introduction*, que le panhédonisme de Malebranche est contraire à la doctrine bérullienne, doctrine dont néanmoins Malebranche est tout imprégné. Ce qu'il y aurait précisément de « plus original chez Malebranche », écrit M. R..., serait « son effort pour limiter le bérullisme et corriger la philosophie qu'on en pourrait

Merveilleux tableau, n'est-il pas vrai, et que nul bon esprit ne jugera fantaisiste. Colonne de lumière qui va guider notre longue promenade, fatalement capricieuse, parmi les textes mystiques. Synthèse définitive de mes propres synthèses, lesquelles ne peuvent paraître aventureuses que parce que moi-même je n'arrive pas à les fixer. Heureuse rencontre enfin sur le rocher des idées claires entre un

tirer » (p. 49). Malebranche est un pur augustinien. Bérulle, un augustinien qui s'est mis à l'école de sainte Thérèse. M. R... est d'ailleurs persuadé que Malebranche a pleinement raison. Il a voulu « que l'amour de Dieu ne fût pas pure griserie, qu'il impliquât l'attachement à l'ordre, la recherche d'une discipline... » (p. 66). Ce qui n'empêche pas M. R... de reconnaître qu' « au fond de la théorie du pur amour.., il y a cette vérité *banale* que le plus grand amour est le plus désintéressé » (p. 37). Alors, on ne comprend plus

Panhédoniste également le P. Chaponnet, dans son *Examen des voies intérieures*, Paris, 1700. « Cette suavité qu'on ressent dans l'amour de Dieu, et qui en est *inséparable*... Si cette suavité de l'amour le rendait imparfait, l'amour des bienheureux dans le ciel ne serait pas en sa perfection... » (p. 157, 160).

Voilà comme ils raisonnent tous, et c'est effarant ! La suavité ne rend pas l'amour imparfait, et tout au contraire; mais l'amour est imparfait lorsqu'il a pour motif principal et unique cette suavité. Combien plus raisonnable l'adversaire de Malebranche, Dom François Lamy ! J'emprunte le beau passage qu'on va lire à un opuscule de lui, anonyme et peu connu, sur l'*Alliance de la souveraine béatitude avec les souffrances de Jésus-Christ*. « Les uns ont mis l'essence de la béatitude céleste dans la vision de l'essence divine; les autres dans son amour; et les troisièmes dans la joie souveraine, ou dans le *plaisir complet* qui résultera de la vision et de l'amour. Cela supposé, je ne vois nulle difficulté à reconnaître que l'âme de Jésus-Christ a été souverainement heureuse, même dans ses souffrances, et qu'elle a eu tout l'essentiel de la béatitude, prise dans le 1er et le 2e sens. Il me paraît certain qu'elle a vu intuitivement l'essence divine et qu'elle l'a aimée d'un amour proportionné à sa connaissance. Mais je ne vois pas qu'elle ait pu être heureuse dans le 3e sens, c'est-à-dire par la jouissance complète du plaisir souverain. Toute la difficulté que bien des gens auront sur cela, ne viendra que de celle qu'ils auront à comprendre que la vision et l'amour puissent être sans un extrême plaisir, ou plutôt de ce qu'ils ne *distingueront point le plaisir d'avec l'amour*. Mais pour ceux qui savent que le plaisir est un sentiment, *ou plutôt une manière d'être très distincte du mouvement qu'on appelle amour*, et que *Dieu peut donner à l'âme* ce mouvement *sans lui donner* cette manière d'être qu'on appelle plaisir; ceux enfin qui font réflexion *qu'on peut aimer Dieu de tout son cœur en cette vie, non seulement sans plaisir, mais même au milieu des peines...*; tous ceux-là, dis-je, n'auront aucune peine à concevoir que l'âme de Jésus-Christ, a pu, dès cette vie, être heureuse de la béatitude prise par la vision, et par l'amour, sans l'être par la jouissance (humaine) du plaisir. » *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants*, Paris, 1788, pp. 287, 288). Puisqu'elles me tombent présentement sous la main, pourquoi ne pas épingler ici les lignes suivantes de J. Renard. « J'aurai eu une vie d'égoïsme, et je pourrai dire cependant qu'il a ses limites : *il y a des minutes où l'on y renonce* ». *Journal*, Paris, 1926, p. 766.

véritable philosophe et le simple historien que je suis. J'ajouterais néanmoins à cette fresque un panneau qu'elle appelle, du reste, mais que M. Baudin n'avait pas à peindre. Dans ce long duel entre l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance, où se résume toute l'histoire des philosophies de la prière, si, d'une part, Pascal, Nicole et Bossuet rejoignent et réjouissent les libertins, de l'autre, ils tendent la main aux nombreux spirituels de la Compagnie de Jésus qui défendent le primat de l'ascèse. De l'extrême gauche mondaine et sceptique à l'extrême droite, croyante et fervente, ennemis sur tout le reste, ils font bloc contre les mystiques, entendez contre le dogme essentiel la prétendue chimère du Pur Amour. Etrange coalition, mais logique. Pris en soi, et préféré à tout, même à la prière, le culte ascétique du moi est-il autre chose qu'une sorte de panhédonisme héroïque? *Trahit sua quemque voluptas*. Ronsard prend son plaisir à cueillir les roses de la vie; Auguste à se dire et à se prouver qu'il est maître de lui comme de l'univers [1].

Il n'y a rien là, du reste, qui doive consterner qui que ce soit. Nous comparons ici des systèmes, nous ne séparons pas les boucs des brebis. Ni de Pascal, certes, ni de Bossuet, ni de Rodriguez, nous ne faisons des épicuriens, bien qu'ils tendent tous logiquement et chacun à sa manière, vers une philosophie épicurienne, ou utilitaire, de nos rapports avec Dieu. Leur vérité intime contredit leur analyse psychologique du fait religieux, lequel reste ce qu'il est, malgré qu'ils en aient, c'est-à-dire théocentrique, et leur mysticisme vécu proteste invinciblement contre leur anti-mysticisme doctrinal. Bossuet est encore plus injuste envers lui-même

(1) Remarquez pourtant cette piquante différence entre Nicole et Rodriguez C'est parce que les mystiques se refusent à identifier prière et plaisir que Nicole veut les exterminer. Rodriguez, au contraire, c'est parce qu'il s'imagine que les mystiques identifient plaisir et prière. Pour l'ascéticisme, la prière, n'étant qu'un plaisir, ne peut être qu'un moyen. C'est fort bien raisonné, mais il y a là *ignoratio elenchi*, puisque la vraie prière n'est pas plaisir ; avec cela, Rodriguez ne prend pas garde que l'ascèse pure est elle-même plaisir.

qu'envers Fénelon; quand il déclare que le pur amour est une chimère, il se calomnie[1].

III. L'Ascéticisme[2]. — Malgré vingt confessions ingénues que nous recueillerons bientôt l'*ascéticisme* est beaucoup plus difficile à saisir que le panhédonisme, limpide et assuré d'un Pascal ou d'un Bossuet. Non que tant de maîtres éminents essaient de nous dérober leur vrai visage. C'est plutôt qu'ils ne se connaissent qu'à moitié, moins soucieux de spéculer sur la métaphysique de la vie intérieure que de nous armer pour les rudes combats de la sainteté. Bref, on pourrait se demander, et l'on se demandera en effet, si,

(1) La « psychologie libertiniste de l'amour de Dieu », écrit encore M. Baudin, avait certes de quoi blesser en lui (Pascal) le mystique incomparable, dont elle contredisait si injurieusement l'expérience intime (ou plutôt la vérité, car le pur amour ne tombe pas directement sous l'expérience). Cf. une timide, et bien curieuse réhabilitation du panhédonisme dans un bel inédit, récemment publié, du regretté P. Rousselot. « La psychologie ascétique courante s'éloigne extrêmement en son langage du style de la théologie augustinienne. Là où saint Augustin dit que la grâce de Dieu fait trouver du plaisir, *ut delectet,* les maîtres des âmes pieuses distinguent avec soin la volonté sèche et nue, seule nécessaire, disent-ils, pour qu'une action soit vertueuse et méritoire, et le plaisir, dont ils paraissent constamment se défier. Il est clair que, par *plaisir*, ils entendent la délectation sensible ; et ils ont grandement raison certes, d'empêcher les âmes de confondre le mérite et la jouissance, la grâce et la « consolation ». Cependant, une pareille défiance ne va pas sans un sérieux dommage pour la psychologie, pour l'exactitude, et pour le progrès de leurs disciples, et les plus clairvoyants des ascètes et des mystiques l'ont très bien vu. » *Mélanges Grandmaison*, Paris, 1928, pp. 102, 103. Que veut-il dire exactement ? Parmi ces « clairvoyants » se rencontrent peu de spirituels jésuites, et ne se rencontre certainement pas François de Sales. Il se peut que certains, Guilloré, par exemple, soient férocement impitoyables à la dévotion sensible. Mais enfin, la vraie question est de savoir si oui ou non le « plaisir » est la fin de la prière. Un oui ou un non ; pas d'excès possible. Ce que tous les clairvoyants ont bien vu, c'est l'excellence des « consolations, — excellence de moyen, non de fin. Peut-être le P. Rousselot a-t-il voulu dire que normalement la prière est source de joie. *Ad Deum qui lætificat*... Mais qui songe à le nier? Il est, d'ailleurs, assez évident que Port-Royal et qu'après lui Bossuet se réclament de saint Augustin. Mais que tirer de là puisque les mystiques du pur amour se réclament également du même Père?

(2) Au lieu d'*ascéticisme*, j'aurais pu me contenter de « moralisme », employé, comme on le verra bientôt, par le P. Doncœur (cf. plus loin, p. 39), et déjà d'usage courant au temps de Vinet. « Une orthodoxie boiteuse voulait apprendre à marcher droit à un moralisme chancelant, qui affectait de s'étayer de quelques tronçons de l'Ecriture » (Notice sur P. A. Stapfer, en tête des *Mélanges* (posthumes) de celui-ci, Paris, 1844, p. xv). Mais j'ai préféré *ascéticisme* comme respirant un je ne sais quoi de plus héroïque.

d'aventure, cet *isme* mystérieux, un peu louche, ennemi tour à tour et allié du panhédonisme, ne serait pas une pure construction de mon esprit. Mais voici, par bonheur, au secours de nos tâtonnements, un travail récent, et fort remarquable et, qui plus est, fort bien accueilli dans le milieu même que nous essayons de pénétrer, voici, dis-je, un beau livre exceptionnellement clair et candide, où le microbe presque toujours imperceptible de cet esprit, de ces tendances, se laisse voir à l'œil nu, et sans microscope, isolé, hérissé, étincelant. C'est la thèse de M. l'abbé Vincent sur *François de Sales directeur d'âme et éducateur de la volonté*[1].

Dans le développement de la spiritualité chrétienne, M. Vincent distingue comme nous l'action tour à tour prédominante de deux courants : l'un qu'il appelle assez curieusement « ascétisme moral », l'autre « ascétisme de religion », c'est notre distinction entre *ascéticisme* et *théocentrisme*, ascèse et prière. A cela près, de lui à moi, la nuit et le jour; une contradiction perpétuelle. Pour M. Vincent la victoire de l' « ascétisme moral » sur « l'ascétisme de religion » est un progrès, l'épanouissement suprême de la loi nouvelle, trop longtemps gênée par les survivances théocentristes de l'ancienne; pour moi, cette victoire de l'ascèse sur la prière serait une déviation contraire à l'esprit même de l'Évangile, et qui deviendrait une catastrophe si, par impossible, le monde chrétien acceptait jamais les conséquences logiques de l'*ascéticisme*. Avec cela, et pour que rien ne manque à cette opposition vraiment idéale, inespérée, nous avons choisi, lui et moi, le même héros, saint François de Sales, personnification éclatante, pour M. Vincent, de l'*ascéticisme*, pour moi du *théocentrisme*.

Pour M. Vincent « les deux spiritualités » que nous avons à confronter « relèvent de deux conceptions différentes de la Divinité »; la première, plus religieuse que morale, est fon-

(1) Paris, 1923.

dée sur la peur du Dieu-juge; la seconde, plus morale que religieuse, sur la révélation du Dieu père.

Si Dieu nous apparaît surtout comme... aux Juifs dans sa troublante majesté..., ne serons-nous pas actuellement portés à nous abîmer devant lui, et par suite à *subordonner* tous nos autres devoirs religieux au devoir d'adoration et de louange. L'homme, s'il conçoit Dieu à la façon judaïque, aura tendance à *s'oublier lui-même*, *à se perdre de vue*, pour n'apercevoir en quelque sorte que le Maître tout-puissant.

Ne louer Dieu que pour éviter sa colère, étrange façon de s'oublier soi-même!

Si Dieu, au contraire, est considéré... comme un père, ou... comme un indulgent pédagogue, *anxieux des embellissements de notre âme*, nous serons infailliblement conduits

à interrompre l'ancienne louange, et

à fixer en nous-mêmes le centre de nos préoccupations...

Puisque Dieu nous aime, à quoi bon l'adorer? Mieux vaut, pour lui plaire, tendre « tout notre effort à lui procurer cette satisfaction suprême : nous améliorer », subordonnant les devoirs de religion « à la poursuite d'un idéal de perfection intérieure ». Tel est, en effet, le grand bienfait de l'Évangile. L'ancienne Loi nous faisait une obligation de la prière; la nouvelle nous en dispense. Comment se peut-il que l'Église, pendant de si longs siècles, n'ait pas réalisé ce privilège? Enfin, mieux vaut tard que jamais!

L'ascétisme liturgique... qui prend sa source, semble-t-il, par delà l'Évangile, jusque dans l'antique loi mosaïque, et qui repose sur une conception craintivement révérentielle de la Divinité, demeure prépondérant jusqu'au XVIe siècle [1].

Enfin est venu François de Sales, qui nous ramène à « une conception plus haute de la religion » [2]. Il a compris, lui, que

(1) Vincent, *op. cit.*, p. 113.

(2) *Ib.*, p. 102.

Dieu « est plus avide de nos progrès spirituels que de nos louanges »[1] ; que, par suite, « le devoir d'ascension morale... doit être le principal de la religion »[2]. Arrachant l'humanité « à ses habitudes millénaires », il a IDENTIFIÉ... LE CHRISTIANISME... AU PROGRÈS MORAL[3]. »Prêchant d'exemple, « sa préoccupation dominante et invariable » a été « D'HONORER DIEU PREMIÈREMENT PAR LA CULTURE DE SOI, SECONDEMENT PAR LA CULTURE DES AUTRES »[4].

Lorsque je lus, pour la première fois, ces affirmations étonnantes, le sang ne fit qu'un tour dans mes veines. Ainsi des théologiens de jadis, à la rencontre de Galilée. Le soleil ne tournait plus autour de la terre. La philosophie qui fait l'épine dorsale de mon histoire littéraire, se disloquait, chancelait comme un homme pris de vin. Le volume sur l'*École française* s'effondrait tout entier. Je n'avais rien compris à François de Sales. Nicole avait raison contre les mystiques. De Lallemant, de Surin, il ne restait plus que d'éloquents verbiages. Chose plus grave, saint Paul et saint Jean rejoignaient tous mes héros dans la fosse ridicule où dorment les pêcheurs de lune. Ayant rempli sa mission de précurseur, le christianisme lui-même s'effaçait devant la morale enfin triomphante, comme Jean-Baptiste devant le Christ. *Oportet illum crescere*. Bref la fin du monde. *Stellæ cadent de cœlo*. L'Antéchrist était déjà là, jeune docteur, charmant et brillant, acclamé par de très graves spirituels ; comme il a été prédit : *ita ut in errorem inducantur... etiam electi*. Mais de nouvelles réflexions changèrent peu à peu ce cauchemar en allégresse. Pour nous, en effet, l'heureuse fortune de voir intervenir dans le débat, un enfant terrible, qui, tranquillement, comme si de rien n'était — *as a matter of course*, — dégage une à une les assomptions

(1) Vincent, *op. cit.*, p. 100.

(2) Nul ne conteste cela, dit M. V., p. 113. Et, c'est là ce que le théocentrisme conteste et François de Sales, comme nous verrons bientôt.

(3) Vincent, *op. cit.*, p. 102.

(4) *Ib.*, p. 100.

inavouées de ses maîtres, et déroule, au moins jusqu'à l'avant-dernière, les conséquences logiques du système. Ingénu plutôt qu'intrépide, car il ne soupçonne même pas qu'il marche sur l'aspic et sur la vipère, que chacune de ses phrases déchaîne quelque fauve. Les adversaires du théocentrisme ne contemplent jamais qu'à la dérobée ou qu'à la brume leur propre visage. M. Vincent leur présente, au grand jour, un clair miroir; il leur révèle à eux-mêmes leurs derniers secrets.

De ce point de vue, comment ne trouverions-nous pas aussi décisif que délicieux, le candide parallèle qu'il dessine, et si joliment, entre les longs bégaiements du passé chrétien que lui représente l'ordre bénédictin, et la révolution libératrice, gloire éternelle de François de Sales et des jésuites.

Les deux écoles ascétiques se proposent donc naturellement comme dernière fin d'honorer Dieu et de procurer sa gloire. Mais si la poursuite d'une même fin leur donne une sorte d'unité supérieure, il faut bien avouer qu'elles ne se rencontrent au terme qu'après avoir suivi des voies divergentes...

Encore une fois, l'heureuse fortune d'avoir affaire à une libre intelligence, uniquement curieuse du vrai, qui ne piétine pas sur le seuil du problème! A quoi bon, en effet, répéter longuement que, de part et d'autre, on ne reconnaît, on ne veut qu'une même fin dernière, la gloire de Dieu?

Dans la conception bénédictine — entendez je vous prie, théocentriste ou bérullienne — la fin suprême de nos efforts... est... de perfectionner notre louange...[1]. Toute notre activité s'or-

(1) Il ajoute « de rendre notre liturgie plus digne de Dieu, de mieux exécuter l'*opus Dei* », comme si la liturgie était le seul moyen de procurer la louange de Dieu, ou comme si toute prière, vocale ou mentale, sublime ou commune, n'était pas essentiellement louange de Dieu. C'est là peut-être la confusion centrale qui égare M. Vincent. Ce qu'il veut défendre et exalter, sous le nom d'*ascétisme moral*, c'est la primauté de l'esprit sur la lettre, de la prière du cœur sur le rite, en un mot de l'intérieur. Toutes les écoles admettent cette primauté, l'Evangile ne nous laissant là-dessus aucune espèce de choix. Le seul point critique est de savoir si l'ascèse est, oui ou non, un exercice moins pharisaïque, plus intérieur que la prière. Cf. p. 181-182.

donne en vue du perpétuel cantique de louange que nous devons à Dieu, et auquel il *est supposé se complaire*. Pour l'âme bénédictine, notre action va, pour ainsi dire, hors de nous jusqu'en Dieu, où, semble-t-il, elle se fixe, ayant atteint son but.

Très bien, très bien ! cela est parfaitement vu.

Cette âme sans doute n'oublie pas pour cela son perfectionnement intime..., mais elle *subordonne ce perfectionnement à la fin plus haute* qui, pour elle, est d'offrir à Dieu une louange pure... Tandis que Philothée, chantant l'office, *fait de son chant un moyen*, entre mille autres, pour atteindre *sa fin*, qui est de s'offrir... à Dieu plus pure et plus sainte, l'ascète bénédictin fait de son perfectionnement *un moyen* en vue de sa fin propre, qui est de bien chanter les louanges de Dieu.

Non, « bien chanter » n'est qu'un moyen entre mille autres, de louer Dieu.

Le regard du bénédictin est premièrement sur Dieu ; le regard du salésien est avant tout sur soi. *Le premier*, si j'ose dire, s'extériorise, le second s'intériorise.

Heureuse formule ; il suffit de la renverser. Dieu, qui nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes, comme dit saint Augustin, Dieu présent, et par son immensité et par la grâce sanctifiante, à la fine pointe de l'âme, comme dit saint François de Sales, en nous élevant jusqu'à lui, c'est notre vrai moi que nous trouvons, tandis que la pratique des vertus morales, bien qu'elle nous aide à mériter la divine rencontre et nous y prépare, nous ramène d'abord à la surface de notre être, nous distrait, et de notre âme profonde et de Dieu, comme nous le montrerons plus loin [1].

(1) On comprend maintenant pourquoi je m'attarde à la thèse de M. Vincent. Elle exprime avec tant de bonheur le contraire de ce que je pense que je n'ai qu'à en prendre à rebours les mille formules pour trouver, lumineuse et pittoresque, la traduction adéquate de ma propre pensée. Il n'est rien de tel qu'une erreur limpide, et sûre d'elle-même, et proposée sans respect humain, pour illustrer la vérité. Il dira encore : « Le bénédictin, comme un voyageur et un pèlerin, ne fait que passer en lui-même ; il campe un instant dans son âme, mais n'y établit pas sa demeure ; il se

C'est un esprit délicat et nuancé. Il sait « le danger des simplifications », et qu'il est vain « d'exprimer en roides formules des choses aussi complexes que la vie des âmes ». Prêter aux bénédictins l'idée extraordinaire de vivre d'abord pour Dieu, et de tout ramener à sa louange, lui paraît si énorme qu'il se demande, à maintes reprises, si d'aventure, il ne calomnierait pas ce vieil Ordre. C'est bien cela néanmoins, poursuit-il, comme consterné. Écoutez plutôt Dom Delatte, abbé de Solesmes, qui doit s'y connaître :

L'Église, écrit celui-ci, n'a d'autre dessein sur terre que de glorifier Dieu et de sanctifier les hommes.

Le malheureux! mais peut-être y a-t-il dans ces derniers mots « sanctifier », et donc perfectionner les hommes, une amorce de rétractation. Hélas! non. Dom Delatte semble prendre plaisir à défier le bon sens, ou l'*ascéticisme* :

Encore l'œuvre de sanctification et d'éducation surnaturelle qu'elle accomplit... dans les âmes... se rapporte-t-elle, comme à son *terme*, à l'œuvre de *glorification et d'adoration* qu'elle remplit envers Dieu. Les âmes se sanctifient afin d'entrer plus profondément dans les conditions de cet esprit et de cette vérité où elles doivent adorer Dieu ; les âmes s'élèvent (ascension morale) pour que le culte qu'elles rendent à Dieu soit moins indigne de lui [1].

Il faut bien, décidément, que l'*ascéticisme* ne soit pas un mythe, mais, au contraire, une tendance réelle, très accusée, tenace, pour que de telles paroles, de tels truismes étonnent

quitte sans cesse pour s'élancer en Dieu » (p. 117). A merveille, c'est là une parfaite photographie, non du bénédictin, mais de tout homme de prière. Rien d'aussi éparpillant que l'ascèse. Ce n'est pas une raison pour y renoncer. De cet éparpillement les meilleurs ascètes ne cessent de se plaindre. Rien au contraire de plus recueillant, et, si l'on peut dire, de plus fixant que la prière. Elle nous emprisonne dans notre propre demeure, où Dieu nous attend. *Mansionem apud eum faciemus.*

(1) Vincent, *op. cit.*, p. 117. Cf. p. 118, le même scrupule, d'abord apaisé par une autre citation de Dom Delatte. Non, hélas! poursuit-il, « à lire attentivement ce texte, on comprend sans peine malgré le sage balancement final des expressions, qu'au sentiment de (Dom Delatte) l'âme doit avant tout grandir et s'éduquer *pour* sa prière ».

à ce point, choquent même un écrivain de ce mérite et que ne passionne aucune préoccupation d'école.

L'âme bénédictine, poursuit-il, pareille à l'oiseau, exécute, sur l'aile des psaumes, de beaux et grands vols en Dieu, sans, pour ainsi dire, prendre pied à terre. Le salésien, au contraire, s'établit dans son âme. En bon sédentaire « il cultive son jardin ».

Quis dabit mihi pennas? — Non pas de cela! Nous avons mieux à faire que d'imiter l'alouette. De temps en temps, on nous permet quelques petits vols, mais de poule. Car enfin « la prière est bonne », comme dit le torrent des *ascéticistes*, mais l'ascèse, combien plus solide et pratique! « C'est l'œil fixé sur elle-même » et non pas sur les collines éternelles,

que Philothée entreprend le grand œuvre de LA CULTURE DU MOI [1], cet œuvre qui lui semble seul en mesure de donner à Dieu l'honneur qu'il attend de sa créature... Son Dieu n'est pas tant un Dieu-Roi, un Dieu-Majesté, qui réclame des hommages extérieurs et des chants [2], qu'un Dieu-ami et père, Dieu-pédagogue dont la volonté est de nous voir meilleurs... La louange n'est agréable à Dieu que, dans la mesure où elle nous accroît moralement [3]. D'elle-même, **ELLE N'EST RIEN**, si nous ne la ramenons à sa fonction **INSTRUMENTALE**, si nous ne la faisons **MOYEN** de perfection et stimulant d'amour [4].

(1) Claire allusion à l'*opus Dei* de saint Benoit, ainsi remis à sa place qui est la seconde.

(2) C'est toujours la même confusion catastrophique. Où M. Vincent a-t-il vu que le Dieu-Roi, que Dieu tout court ait jamais réclamé des hommages « extérieurs », qui ne fussent pas la traduction d'hommages intérieurs? « Qu'ai-je besoin du sang des boucs et des génisses? » Ou bien pense-t-il qu'une ascèse purement extérieure soit inconcevable? La routine, le formalisme ne guettent pas moins l'ascèse que la prière. Et précisément, c'est par la prière qui l'exige et qui l'accompagne, qu'un exercice ascétique devient religieux. La prière intérieure l'est par elle-même. *Propter quod unumquodque tale, et illud magis.*

(3) La louange nous accroît moralement parce qu'elle est agréable à Dieu. Et elle nous perfectionne d'autant plus qu'en la donnant à Dieu, nous voulons plus uniquement lui être agréables, oubliant les bénéfices personnels que nous vaudra nécessairement cette louange.

(4) Vincent, *op. cit.*, p. 116-119. Il faudrait l'arrêter à chaque mot. Non, la louange n'est pas un moyen de perfection, elle nous perfectionne par elle-même, *ipso facto*. Du fait même que je loue Dieu, j'atteins ma fin suprême, je deviens meilleur. Elle n'est pas « stimulant d'amour » et, par là, du

« La conception théologique impliquée dans la spiritualité monastique du moyen âge » veut donc, comme le dit un autre bénédictin d'aujourd'hui, que le devoir religieux, « la dette d'hommage et d'adoration passe devant les devoirs de l'homme vis-à-vis de lui-même et de son prochain ». Perspective dangereuse et que, saint François de Sales d'accord sur ce point avec les « humanistes paganisants », Rabelais, Charron, a eu l'infini mérite de « renverser »[1]. En identifiant la religion et la morale, il a transformé et magnifié l'idée même de religion :

Ces beaux mots de « gloire de Dieu », qui semblent parfois si *abstraits et si fades* chez les écrivains religieux (!) ont toujours chez lui un sens émouvant, parce qu'ils signifient notre perfection[2].

En la soumettant à la souveraineté pathétique du culte du moi, François de Sales a rendu à la liturgie même, au *Te Deum*, au *Gloria in excelsis*, leur vraie poésie. Car tant s'en faut qu'il dédaigne les Offices de louange. « Liturgiste » au contraire, mais « parce que le culte public est un merveilleux agent de culture individuelle. » « C'est toujours à nous qu'il pense en nous envoyant aux « Offices », à notre « bien », à notre « consolation ».

S'il lui arrive de parler des solennités cultuelles avec la ferveur d'un liturgiste moderne, c'est néanmoins toujours pour en revenir

reste louange d'abord, amour ensuite ; elle est acte d'amour et d'union. « Pourquoi, se demande M. Vincent, Dieu veut-il nos louanges ? » C'est qu'étant *marques* et *moyens* d'amour, ces louanges sont aussi *principes d'action. Elles provoquent* en nous un mystérieux déclanchement de « bienveillance » qui nous porte à mieux servir. Elles échauffent le cœur et *font passer à l'acte* nos velléités hésitantes ». Non encore. La louange en soi, n'est pas plus marque qu'elle n'est moyen. Elle n'est pas « principe d'action ». Elle est cette action elle-même qu'on nous dit qu'elle déclanche et qu'elle fait passer à l'acte. Vouloir du bien à Dieu, c'est le louer ; et le louer, c'est lui vouloir du bien. C'est, au contraire, l'ascèse qui est marque et moyen d'amour ; en prenant la discipline, je montre à Dieu que je l'aime, et je mérite que la grâce fasse « passer à l'acte » mes velléités d'amour.

(1) Je ne sais à quelles enseignes M. Vincent range Erasme parmi les « humanistes paganisants ».

(2) Vincent, *op. cit.*, pp. 120, 121.

au point de vue du psychologue, qui se préoccupe d'y trouver *un moyen de culture*..., et c'est parce que la Liturgie chrétienne est un admirable système d'évolutions et d'attitudes, embellie de couleurs, de parfums et de sons, qu'il la recommandait si chaleureusement... C'est toujours sous cet aspect *utilitaire* et pratique qu'il considère de préférence les solennités du culte. Sachant quelle est leur puissance d'émotion, il en fait un de ses grands moyens pédagogiques[1].

Ainsi d'un sage éducateur, qui, sachant bien que la poésie, aimée pour elle-même, ne nous est d'aucune « utilité », la recommande néanmoins pour ses avantages mnémotechniques. Tolérons Shakespeare ; un jour ou l'autre, il engendrera Lancelot ; le *Songe d'une nuit d'été* prépare le *Jardin des Racines* grecques. C'est ici, du reste, le coup de grâce donné au théocentrisme. Du vaste royaume que l'Église d'autrefois lui avait soumis, il ne gardait plus qu'un îlot chétif, la prière liturgique. L'impitoyable logique de M. Vincent ne lui laisse même pas ce coin de terre. La liturgie désormais n'a plus de valeur que moralisante.

Car, il va sans dire qu'avant d'envahir les cathédrales, ce benthamisme religieux avait d'abord rendu au culte du moi toutes les chapelles privées. Pour M. Vincent, comme pour ses frères en *ascéticisme*, l'oraison n'est plus qu'une ascèse. Méditer vaut mieux que prier, le « reploiement sur soi... étant la principale source de perfection morale »[2], et cette perfection, la fin première de l'homme. On ne médite que « pour s'élever, se maîtriser et faire de soi une dépense plus fructueuse »[3]. L'anéantissement de soi-même devant Dieu, cela était bon pour la loi de crainte.

A cette philosophie nouvelle de la prière, correspond naturellement une définition nouvelle du péché. La tradition chrétienne avait cru jusque-là que le mal essentiel du

(1) Vincent, pp. 123, 125.

(2) *Ib.*, p. 114.

(3) *Ib.*, p. 115.

péché était qu'il offense Dieu. Perspective puérile et que François de Sales a renversée d'une chiquenaude :

> C'est que l'homme est toujours au premier plan de ses préoccupations. Si Dieu n'est sensible à nos hommages que dans la mesure où ces hommages nous stimulent et nous élèvent, il n'est de même offensé de nos péchés que dans la mesure où ces péchés nous blessent, nous abaissent et nous séparent de lui. Dieu hait le péché pour le mal qu'il nous fait à nous, non pour le mal qu'il lui fait à lui... Le péché, c'est le suicide spirituel... l'acte par lequel nous attentons... à notre *vie morale*[1].

Très bien ! très bien ! Oh ! je vois qu'à ces mots l'immense majorité des *ascéticistes* se voile la face, prêts à renier leur enfant terrible. Mais non, il raisonne parfaitement. Vous devez ou l'accepter, ou l'anathématiser tout entier. On ne fait pas sa part à l'anthropocentrisme.

> La religion s'identifie donc pour saint François de Sales avec la culture de nous-mêmes... Notre utilité est le point fixe sur lequel il se guide[2].

Et c'était là, en effet, comme M. Vincent le répète, une grande nouveauté ; la défaite du Pur Amour, l'ascèse préférée à la prière, l'homme à Dieu. François de Sales a « fait descendre au rang d'accessoire et d'intermède récréatif... ce qui, jusqu'au XVIe siècle, avait eu prépondérance incontestée dans l'Église »[3].

(1) Vincent, *op. cit.*, pp. 125-126. « C'est uniquement dans cette volonté réfléchie du suicide moral que gît la malice du péché. » *Ib.*, p. 127.

(2) *Ib.*, pp. 128-129.

(3) *Ib.*, p. 113. Désireux de mettre en relief la doctrine anthropocentriste de M. Vincent, et pour cela, de faire miennes, en les retournant, les vives formules qui jaillissent sous sa plume, j'ai commis à son égard deux injustices, que je dois enfin réparer :

1° J'ai laissé de côté les nombreuses citations de François de Sales, que l'auteur apporte à l'appui de sa thèse, et qui, à première vue, semblent parfois lui donner raison, c'est-à-dire, semblent affirmer la primauté de l'ascèse. Comment en serait-il autrement ? Le théocentriste le plus décidé insiste, lui aussi, nécessairement sur le devoir que nous avons tous de travailler sans mollesse à notre perfection. Voudrait-on qu'à chaque fois qu'il nous recommande la pratique des vertus morales, ou, comme dit M. Vincent, la culture [illegible] de notre moi, François de Sales éprouvât le besoin

IV. Le théocentrisme de François de Sales. — Il s'affirme déjà très nettement, dès l'*Introduction à la vie dévote*, livre

de rappeler que l'ascèse n'est qu'un moyen, et que le culte du moi doit toujours être subordonné au culte de Dieu ? Non, évidemment. C'est donc aux passages où le saint docteur propose explicitement, *ex professo*, sa philosophie de la prière qu'il nous faut demander, et cette philosophie elle-même, et le plein sens des nombreux passages où il ne parle que de l'ascèse. Ainsi allons-nous faire, mais sans nous croire obligés d'interpréter une à une dans un sens théocentriste, les citations de M. Vincent.

2° Je n'ai pas assez dit que c'est à son insu que M. Vincent se trouve mêlé au présent débat. Assurément, s'il est dans le vrai, je n'ai plus qu'à jeter au feu mon *Histoire littéraire* en commençant par le volume sur l'*École française* et, chose plus grave, le Saint-Père n'aura plus qu'à supprimer, avec les bénédictins retardataires, les Carmels et les Chartreuses. Mais jamais M. Vincent n'a voulu cet holocauste. Sa thèse était en somme toute dessinée dès avant la guerre, bien qu'il ne l'ait soutenue qu'en 1922. S'il avait eu le temps de me lire, je suis persuadé qu'il aurait été amené à reconsidérer ses propres positions, et, pour ainsi dire, à mettre un peu d'eau dans son anthropocentrisme. Mieux vaut, du reste, qu'il ne l'ait pas fait. Cette doctrine, bien qu'assez agressive, étant affligée d'une timidité congénitale qui l'empêche invinciblement de s'afficher toute nue, et encore plus de faire la roue, quelle bonne fortune pour moi de la trouver présentée dans son intégrité par un écrivain de métier, et poussée paisiblement par un bon dialecticien à ses dernières conséquences. Bien qu'il ait préféré « moralisme », M. Vincent semble prendre à tâche, comme on l'a vu, de justifier ce nom d'anthropocentrisme que j'avais cru plus expressif et moins équivoque.

Aussi bien, son sujet lui-même, qui ne touche qu'indirectement à l'histoire comparée des doctrines spirituelles, obligeait-il mon cher et involontaire contradicteur à mettre l'accent sur l'ascèse. Il est clair, en effet, que sa thèse a été conçue en fonction du livre de M. Payot sur l'*Éducation de la volonté*. M. Vincent conserve, sauf à le christianiser, l'essentiel de M. Payot. Détail amusant et important : dans la genèse du travail de M. Vincent, entre M. Payot et François de Sales, les jésuites font le pont, ou servent de moyen terme. Les jésuites = M. Payot : François de Sales = les jésuites ; donc François de Sales = M. Payot. C'est que, pour M. Vincent, la gloire de la révolution anthropocentriste n'appartient pas au seul François de Sales. Celui-ci n'a été qu'un organisateur de génie, et plus séduisant encore que hardi. Il a eu un précurseur magnifique, Ignace de Loyola, et de puissants auxiliaires, la Compagnie de Jésus. « Grand réaliste », lui aussi et benthamiste achevé, Ignace, ayant observé qu'une des tendances maîtresses de la Renaissance, était « de faire se reployer l'homme sur lui-même », voulut fonder un Ordre qui en finirait décidément avec le théocentrisme médiéval, et qui se donnerait « totalement à *la culture de soi par l'introspection*, à la culture des autres par l'apostolat » (*Ib.*, p. 109). François de Sales qui se rattachait à saint Ignace « par toutes ses racines » (101) (ceci n'est pas démontré), n'est en somme qu' « un bon jésuite » (p. 16), le jésuite en soi. Oui, si l'on veut, mais cette identification ne conduit pas à grand'chose, puisque les spirituels de la Compagnie se partagent en deux groupes, les uns aussi théocentristes que Bérulle, les autres plus ou moins anthropocentristes.

Et voilà pourquoi nous étions vivement curieux de saisir, dans leur primesaut, les réactions que l'ouvrage de M. Vincent ne manquerait pas de provoquer chez les spirituels de la Compagnie. Expérience vraiment cruciale, et qui a splendidement réussi, beaucoup mieux que je n'eusse osé

tout pratique, à l'usage des commençants, et qui le plus souvent, nous laisse deviner beaucoup plus qu'il ne l'exprime

l'espérer. Si j'étais sûr, en effet, que du camp théocentriste, on se dresserait tout armé, contre cette apothéose de l'anthropocentrisme, je craignais que M. Vincent n'obtînt de l'autre côté qu'une adhésion hésitante et réticente. Non, pas du tout. Quelques réserves, sans doute, et dont aucune ne porte sur l'apothéose que nous venons de résumer, mais, dans l'ensemble, une admiration reconnaissante. Le R. P. Pottier le comble d'éloges, regrettant même de n'avoir pas qualité pour remercier l'auteur « au nom de la Compagnie de Jésus » (*Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, I, Paris, 1927, p. IX). Chose extraordinaire, de la part d'un spirituel aussi éminent et, d'ailleurs, si au-dessus des rivalités de chapelles, le P. Pottier est moins choqué de voir M. Payot et le jésuite idéal s'embrasser dans le livre de M. Vincent que, dans le mien, Bérulle et le P. Lallemant!

Le R. P. Cavallera n'accueille pas moins favorablement la thèse de M. Vincent. Bien qu'il ait lu, et de près, l'étonnant parallèle entre l'âme bénédictine et l'âme salésienne, il estime que l'auteur de ces pages est « l'un des plus modérés parmi les représentants de la méthode comparative ». Au demeurant, et malgré quelques imperfections inévitables, « l'ouvrage reste extrêmement utile et MÉRITE DE DEVENIR CLASSIQUE ». (*Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1924, p. 89.) Je m'associe à ce dernier vœu, et vraiment il ne tiendra pas à moi que ce « maître livre » ne devienne l'exposé idéal, la somme « classique » de l'anthropocentrisme.

Au théocentrisme maintenant, je veux dire au R. P. Doncœur. Je me borne à le citer : « C'est une religion assez humanisée qu'il construit pièce à pièce sous le couvert » de François de Sales. « Pour rendre plus vive l'antithèse », entre bénédictins et salésiens, « il arrivera que l'on force les traits. On parlera, non sans pitié, de l'inorganique et balbutiante contemplation des anciens — lisez des Augustin, des Bernard... — des grands primitifs..., encore inhabiles à s'entretenir sans paroles avec Dieu.., et qui ont besoin du Psautier comme véhicule et support de leurs pensées. » Il va sans dire, que, pas plus que nous, le P. Doncœur n'admet la définition anthropocentriste que M. V. apporte de la Compagnie de Jésus : « Un Ordre qui se donne... totalement à la culture du soi... »

« Le reploiement sur soi », sera donné comme « la principale source de la perfection ». Nous voici loin de l'appel bénédictin à la recherche de Dieu et à l'amour passionné de Jésus-Christ ! M. F. V. répondra qu'il n'exclut rien, et qu'il n'établit que des primautés. Fort bien, *mais précisément l'acte foncier de religion est-il celui qui nous replie sur nous-mêmes ou celui qui nous jette en Dieu ?* » C'est là en effet tout le problème, *in a nutshell*.

Le P. Doncœur trouve également indéfendable la philosophie vincentinienne du péché. « L'enseignement catholique ne proclame-t-il pas qu'il faut le fuir d'abord parce qu'il est désobéissance à Dieu et... un déicide ? Encore que le péché et le mal de l'homme coïncident, ce n'est pas *du point de vue de l'utilité pour l'homme que tout doit ici se juger*, et l'on ne peut dire que *pour saint François de Sales, la religion s'identifie avec la culture de nous-mêmes*. L'objet premier et nécessaire de tous les regards et de toutes les volontés... n'est-il pas la gloire de Dieu ? Nuance, dira-t-on... Soit, mais cela n'entraîne-t-il pas un *renversement des valeurs?* Mettre l'accent sur *cette culture du moi*, va-t-il sans sous-mésestimer des hommages bien *authentiquement religieux* et certainement nécessaires ? Il nous est donc difficile de nous rallier à cette conclusion... « *Dans cette recherche de l'utile individuel ou collectif, dans ce que nous avons appelé son moralisme et que nous appellerions volontiers son pragmatisme, si le mot n'était un peu mal famé, nous trouvons l'un des premiers principes de sa spiritua-*

la philosophie de François de Sales[1]. « L'idée dominante... la note caractéristique de l'*Introduction*, écrit le maître salésien par excellence, Dom Mackey, n'est autre que la réalisation de la parole évangélique : « Il faut toujours prier... La prière est l'alpha et l'oméga de la vie spirituelle...

lité. » Assez mal famés, *ces mots portent des sens tels qu'il est impossible de les appliquer à un théologien sans le compromettre.* Or, saint François de Sales, « tenant du plus pur « théologisme » (encore un doublet, mais je crois que mon théocentrisme est plus expressif) est au-dessus de ce soupçon. *Dieu est le centre effectif de sa pensée* (nous allons le prouver par des textes formels). Si, le trouvant ou le cherchant seulement, l'homme rencontre son bonheur dans l'épanouissement de tout son être, il (F. de S.) n'y verra qu'une preuve de l'harmonie qui règne au cœur des choses... Je crains... que le souci dominateur de la culture du moi fasse oublier CE QUI EST PREMIER DANS LE CHRISTIANISME... L'éducation de la volonté est certes très opportune, mais ne fûmes-nous pas tout d'abord baptisés au nom de la T. S. Trinité, pour *vivre de notre vie divine de fils*, par la grâce du Christ dans le Saint-Esprit, et *tous les stoïcismes et toutes les cultures vaudront-ils jamais en vertu sanctifiante le regard amoureux qu'une vieille tertiaire jettera sur son Jésus crucifié ?* »

Critique aussi indulgente que possible. On sent néanmoins que, pour le P. Doncœur, il y va de tout : « Des intérêts plus graves sont engagés. TROP D'ÂMES ONT ÉTOUFFÉ DANS LA PRISON DU MORALISME RELIGIEUX ; NOUS AVONS TROP PEINÉ, DEPUIS VINGT ANS, À RÉAPPRENDRE DE SAINT PAUL, DE SAINT JEAN ET DE TOUS LES GRANDS CHRÉTIENS, LE FOND VIVANT DU CHRISTIANISME... POUR NE PAS NOUS ÉMOUVOIR LORSQUE CETTE DÉLIVRANCE SEMBLERAIT DE NOUVEAU MISE EN CAUSE. » (*Etudes*, 20 juin 1923, pp. 701-708.)

Paroles mémorables et qui, loin de dépasser la vraie pensée de l'auteur, l'atténuent plutôt. Quoi qu'il en soit, je les fais miennes, ou pour mieux dire, je m'y retrouve tout entier, et moi-même et l'ambition qui anime tout mon travail ; en finir avec le prestige trois fois séculaire du « moralisme religieux », ou de l'anti-mysticisme, forcer les portes d'une « prison » où « trop d'âmes ont étouffé ». Remarquons en finissant, et pour revenir à notre parallèle entre les deux écoles, que lorsqu'il a écrit son article sur M. Vincent, le P. Cavallera avait sous les yeux les pages du P. Doncœur que nous venons de résumer. Il répond même brièvement à une des « difficultés » qui ont été soulevées au sujet de la troisième partie « par suite peut-être d'une compréhension insuffisante du point de vue de l'auteur ». Des autres « difficultés » il ne dit rien. C'est donc qu'elles lui ont paru ou mal fondées ou insignifiantes. C'est donc, en d'autres termes, que l'*ascéticisme* n'est pas un mythe.

(1) C'est là, je crois, et si j'ose dire, une des erreurs initiales de M. Vincent. Erreur de piste. Il s'installe dans l'*Introduction*, où il pense trouver l'essentiel d'une pensée qui n'a cessé de croître, comme elle l'avoue elle-même. « En dix-neuf ans on apprend et désapprend bien des choses. » (*Amour de Dieu*, I, 20.) Comme le P. Doncœur le rappelle fort à propos, il y a « d'autres témoins de la pensée salésienne que l'*Introduction*, et par-dessus tout sa correspondance... L'*Introduction* (n'est) qu'une doctrine du Seuil. La correspondance, beaucoup plus variée, envisage par nécessité des horizons plus vastes ». (*Op. cit.*, p. 703.) Et les *Entretiens !* Mais enfin, sa pensée, raisonnée et définitive, c'est dans le *Traité de l'Amour de Dieu* qu'il faut la chercher. C'est là, en effet, qu'il prend « les discours jusque dans leurs racines » (I, p. 6).

Cet esprit de prière est l'essence même de l'*Introduction*... C'est toujours par la vie contemplative que doit être animée, fécondée, surnaturalisée la vie active... Son système de spiritualité n'a d'autre base que l'esprit de prière, d'autre terme que l'union de l'âme avec Dieu. C'est en adhérant à son divin Principe que l'homme atteint le but de sa création. » Là est « l'accomplissement du premier et du plus grand de ses devoirs »[1]. « TOUTES CHOSES, dit-il, dans un de ses sermons, SONT CRÉÉES POUR L'ORAISON, et, lorsque Dieu créa l'ange et l'homme, il le fit afin qu'ils le louassent éternellement[2]. » Si ce n'est pas là du théocentrisme et du plus exclusif, j'abandonne la partie. Et nous ne faisons que de commencer.

M. Vincent, qui, sans doute, a peu de goût pour la musique, et qui d'ailleurs confond volontiers la prière avec le chant grégorien, parle avec une douce ironie « d'oiseaux chanteurs, d'âmes parfumières, d'âmes bénédictines, de petits groupes d'élites chargés de constituer ici-bas, un groupe d'adorateurs à Jéhovah »[3]. Comment n'a-t-il pas aperçu François de Sales dans cette scola charmante et stérile !

Comme la sainte bienveillance (autrement dit le pur amour) produit la louange du Bien-Aimé..., le désir de louer Dieu... est insatiable. Il voudrait, ce pauvre rossignol, toujours plus hautement lancer ses accents... ; à mesure qu'il loue, il se plaît à louer, et à mesure qu'il se plaît à louer, il se déplaît de ne pouvoir encore mieux louer... Les cigales, Théotime, ont leur poitrine pleine de tuyaux, comme si elles étaient des orgues naturelles... Or l'amour sacré est comme cela : car toutes les facultés de son âme sont autant de tuyaux... pour résonner les cantiques et louanges du Bien-Aimé[4].

Suivent quatre chapitres sur le devoir de louer Dieu.

(1) *Introduction*, pp. XXXIX, XLIII.
(2) *Sermons*, III, p. 49.
(3) Vincent, *op. cit.*, p. 133.
(4) *Traité*, I, pp. 281-285

L'oraison est-elle un moyen, comme l'enseigne l'*ascéticisme*, a-t-elle pour premier objet de perfectionner notre moi? Non certainement, répond François de Sales, mais de nous unir à Dieu.

Ne puis-je pas m'approcher d'une personne... pour obtenir quelque chose de lui, pour odorer les parfums qu'il porte, pour m'appuyer sur lui? Et lors je m'approche voirement de lui, et me joins à lui, mais l'approchement et l'union n'est pas ma principale prétention, ains *je m'en sers seulement comme d'un moyen* et d'une disposition pour obtenir une autre chose. Que si je m'approche de lui et me joins à lui, *non pour aucune autre fin que pour être proche de lui...*, c'est alors un approchement d'union pur et simple[1].

Et encore :

La fin pour laquelle nous faisons oraison ne doit être que pour nous unir à Dieu[2].

Comme nous aurons bientôt l'occasion de l'expliquer, dans la pensée de François de Sales, prière et union ou acquiescement ou adhérence à Dieu, c'est exactement la même chose. Quant au « culte du moi », notre saint docteur ne se lasse point de le subordonner à la prière. On dirait même, à son insistance, qu'ayant prophétiquement devant les yeux la thèse de M. Vincent, il ne veut laisser aucune issue à l'*ascéticisme*.

Il ne faut pas désirer d'être délivré de ses imperfections, sinon parce qu'elles déplaisent à Dieu; car il est bon, pour nous tenir en humilité et résignation,

qui sont deux manières de s'unir à Dieu,

que sa volonté soit faite en nous, les ôtant ou nous les laissant pourvu qu'il soit glorifié en icelles[3].

(1) *Traité*, II, p. 15.
(2) *Entretiens*, p. 403.
(3) *Entretiens*, p. 403.

Il entend certes que nous cultivions notre jardin, mais sans considérer d'abord les avantages personnels, la perfection propre que, d'ailleurs, cette culture ne peut manquer de nous assurer : « arrosant et détrempant » du « motif sacré du divin amour... toutes les actions des vertus ». Soldat, divers motifs me poussent « au péril..., celui d'obéir au prince, celui de la magnanimité ; *qui me fait plaire en la grandeur de cette action* » ; mais pour relever « tous ces motifs au degré de l'amour divin et les purifier parfaitement, je dirai en mon âme :

O Dieu éternel..., si la vaillance, l'obéissance au prince, l'amour de la patrie et la magnanimité ne vous étaient agréables, je ne suivrais jamais leurs mouvements que je sens maintenant ; mais, parce que ces vertus vous plaisent, j'embrasse cette occasion de les pratiquer, et ne veux seconder leur instinct et inclination, sinon parce que vous les aimez et les voulez.

En ce « retour d'esprit » en ce renversement théocentriste,

nous parfumons tous les autres motifs de l'odeur et sainte suavité de l'amour, puisque nous ne *les suivons pas en qualité de motifs simplement vertueux*... Qui dérobe pour ivroigner, il est plus ivroigne que larron, selon Aristote, et celui donc qui exerce la vaillance, l'obéissance, l'affection envers sa patrie, la magnanimité pour plaire à Dieu, il est plus amoureux divin que vaillant, obéissant... et magnanime, parce que *toute sa volonté*, en cet exercice, aboutit et vient fondre dans l'amour de Dieu, n'employant tous les autres moyens que pour parvenir à cette fin. Nous ne disons pas que nous allons à Lyon, mais à Paris, quand nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris ; ni que nous allons chanter, mais servir Dieu, quand nous n'allons chanter que pour servir Dieu.

Que si même il nous advenait d'aimer telle vertu, la chasteté par exemple, pour elle-même,

à cause de sa belle et tant agréable pureté, soudain sur ce motif il faut répandre celui du divin amour... : aimant principalement l'honnêteté et beauté des vertus parce qu'elle est agréable à Dieu... ; (aimant) excellemment les vertus plus excellentes,

non parce qu'étant plus excellentes elles nous rendent plus parfaits, « mais parce que Dieu les aime plus excellemment »[1].

L'anthropocentrisme nous présente « le reploiement sur soi » comme « la principale source de la perfection morale ». D'après lui, c'est le « culte du moi » qui nous fait un devoir pressant de l'examen de conscience. Non, répond François de Sales :

Les amantes spirituelles... se mirent voirement de temps en temps comme les colombes, qui sont auprès des eaux très pures, *pour voir si elles sont bien agencées au gré de leur amant :* et cela se fait ès examens de la conscience, par lesquels elles se nettoient, purifient et ornent du mieux qu'elles peuvent, *non pour être parfaites*, non pour se satisfaire, non pour désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'Époux... Mais n'est-ce pas *un amour bien pur*..., puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, *ains seulement pour plaire à leur Amant*, auquel si la laideur était aussi agréable, elles l'aimeraient autant que la beauté.

Aussi ne donnent-elles que peu de temps, et n'attachent-elles qu'une importance médiocre à l'ascèse de l'introspection.

Ces simples colombes n'emploient pas un soin ni fort long, ni aucunement empressé à se laver et parer, car la confiance que leur amour leur donne d'être grandement aimées... leur ôte tout empressement et défiance de n'être pas assez belles : outre que le désir d'aimer, plutôt que de se parer et de se préparer à l'amour, leur retranche toute curieuse sollicitude et les fait contenter d'une douce et fidèle préparation.

L'ascèse n'est qu'une *préparation à l'amour*, et donc qu'un moyen ; la prière est l'amour même, et donc une fin. Pourquoi donc tant nous « empresser à la quête des satisfactions et *perfections* de nous-mêmes »[2] ?

Bien des motifs, et « grandement raisonnables », nous

1. *Traité*, II, pp. 287-291.
2. *Entretiens*, pp. 217-219.

prêchent « le repentir du péché » : ce sera, par exemple, la considération de l'enfer qu'il nous ouvre, ou de sa laideur et de « la dignité de notre esprit déshonorée » par lui. Ou bien « nous sommes provoqués à pénitence par la beauté de la vertu qui *nous donne autant de biens* que le péché nous cause de maux ». Mais c'est

là *une pénitence*, *certes*, *imparfaite*, d'autant que l'amour divin n'y entre encore point. Hé, ne voyez-vous pas, Théotime, que toutes ces repentances se font pour l'*intérêt de notre âme*, de sa félicité, de sa beauté intérieure, de son honneur, de *sa dignité, et en un mot pour l'amour de nous-mêmes?*

« Amour néanmoins légitime, juste et bien réglé ». On ne prétend pas, en effet, que le « culte du moi » soit nécessairement sacrilège. A Dieu ne plaise! Il ne le devient que lorsqu'il se préfère explicitement au culte de Dieu. C'est le troublant stigmate de l'*ascéticisme* : cette primauté qu'il revendique le gêne lui-même; il n'arbore ses couleurs que pour les descendre aussitôt.

Prenez garde que je ne dis pas que ces repentances (anthropocentristes) rejettent l'amour de Dieu, mais je dis seulement qu'elles ne le comprennent pas; elles ne le repoussent pas, mais elles ne le contiennent pas; elles ne sont pas contre lui, mais elles sont encore sans lui; il n'en est pas forclos, mais il n'y est pas non plus enclos. La volonté qui embrasse le bien, simplement, est fort bonne; mais si elle l'embrasse en rejetant le mieux, elle est certes déréglée, non pas acceptant l'un, mais rejetant l'autre... C'est bien fait, certes... de se repentir de ses péchés, pour éviter la peine de l'enfer...; mais qui prendrait résolution de ne se vouloir jamais repentir pour aucun autre sujet, il forclorrait volontairement le mieux, qui est de se repentir pour l'amour de Dieu, et commettrait un grand péché. Et qui serait le père qui ne trouvât mauvais que son fils le voulût voirement servir, mais non jamais avec amour ou par amour?[1]

Bien que très raisonnable, et même normalement nécessaire, pendant les premières étapes de la vie spirituelle, le

(1) *Traité*, I, pp. 150-152.

culte ascétique du moi doit s'effacer tôt ou tard pour faire place à l'oubli de soi, au pur amour, au « dépouillement parfait de l'âme unie à la volonté de Dieu ». Ce passage de la préoccupation anthropocentriste à l'indifférence théocentriste est merveilleusement analysé par François de Sales. Représentons-nous, dit-il, Notre-Seigneur pendant la Passion, dépouillé de ses habits, de sa peau déchirée par les fouets, enfin de tout son corps, puis revêtu d'un corps glorieux, et habillé « de vêtements différents, ou en pèlerin, ou en jardinier, ou d'autre sorte », au gré de la volonté divine.

L'amour fit tout cela, Théotime; et c'est l'amour aussi qui, entrant en une âme, afin de la faire heureusement mourir à soi..., la fait dépouiller de tous les désirs humains, et de l'estime de soi-même..., et la dénue enfin des affections plus aimables, comme sont celles qu'elle avait aux consolations spirituelles... et à la *perfection des vertus*, qui semblaient être la propre vie de l'âme dévote.

Elles le semblaient à un tel point que d'insignes spirituels — nos *ascéticistes* — n'arrivent pas à concevoir que la plus haute perfection exige un pareil dépouillement.

Alors, Théotime, l'âme a raison de s'écrier : J'ai ôté mes habits, comment m'en revêtirai-je?... Le Seigneur m'avait donné beaucoup de désirs, le Seigneur me les a ôtés ; son saint nom soit béni! Oui, Théotime, le même Seigneur, qui nous fait désirer les vertus en notre commencement..., c'est lui-même qui nous ôte *l'affection* des vertus, et de tous les exercices spirituels, afin qu'avec plus de pureté..., nous n'affectionnions rien que le bon plaisir de sa divine Majesté.

Ainsi de Judith : elle enferme « dans ses cabinets » ses bijoux et ses parures de fête. Ils ne la tentent plus. Elle ne s'en revêt de nouveau que sur un ordre de Dieu, et sans aucun arrière-désir de coquetterie.

Ainsi, quoique nous ayons appris la pratique des vertus..., si est-ce que nous ne les devons point affectionner, ni en revêtir

notre cœur, sinon à mesure que nous savons que c'est le bon plaisir de Dieu.

Plus de retours sur nous-même, plus d'inquiétude, plus de séances devant le miroir, plus d'examens harcelants. Comme Judith, contente de ses habits de veuve, nous demeurons paisibles, sous nos haillons « de misère et d'abjection, parmi nos imperfections et faiblesses, jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pratique des excellentes actions ».

Appauvrissement, oui, apparent, mais gage assuré de richesses plus précieuses. L'arbre, dépouillé de ses feuilles, retrouvera bientôt une nouvelle parure, plus fraîche et plus vive que la rouille de l'automne.

On ne peut longuement demeurer en cette nudité, dépouillé de toute sorte d'affections ; c'est pourquoi..., après que nous avons ôté les vêtements du vieil Adam,

et, avec eux, le désir des vertus recherchées pour elles-mêmes et le bien qu'elles nous apportent,

il se faut revêtir des habits du nouvel homme, c'est-à-dire de Jésus-Christ. Car ayant tout renoncé, voire même les affections des vertus, pour ne vouloir ni de celles-là, ni d'autres quelconques qu'autant que le bon plaisir divin portera, il nous faut revêtir derechef de nouvelles affections, et peut-être des mêmes que nous avons renoncées et résignées ; mais il s'en faut derechef revêtir, non plus parce qu'elles nous sont agréables, utiles, honorables et propres à contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes, ains parce qu'elles sont agréables à Dieu, utiles à son honneur et destinées à sa gloire.

Et comme l'égotisme ascétique est lent à comprendre, comme chez lui le désir même de la vertu gêne le plein épanouissement de la vertu, on lui répète indéfiniment cette leçon de mort et de vie.

Si on s'est dénué de la vieille affection aux consolations spiri-

tuelles, aux exercices de la dévotion[1], à la pratique des vertus, voire *même à notre propre avancement en la vertu*, il se faut revêtir d'une autre affection toute nouvelle, aimant toutes ces grâces et faveurs célestes, non plus parce qu'elles perfectionnent et ornent notre esprit, mais parce que le nom de Notre-Seigneur en est sanctifié, que son royaume en est enrichi et son bon plaisir glorifié.

Les saints « tâchaient de rendre (leur amour), si pur, si simplement parfait, que, ni les consolations, ni les vertus mêmes ne tinssent aucune place entre leur cœur et Dieu »[2]. Admirable formule. Jamais plus clair défi n'a été porté au « moralisme religieux », au culte ascétique du moi.

(1) On entend bien ce qu'il veut dire quand il soumet à la loi du dépouillement non seulement la pratique ou le désir des vertus, mais encore les « exercices de dévotion ». Il ne veut certes pas que l'on se dénue du désir de louer Dieu, de s'unir à lui, de l'aimer, désir qui est comme l'âme ou l'essentiel de tout exercice de prière ; mais seulement de l'attrait particulier pour telle ou telle manière de louer Dieu, pour les offices liturgiques, par exemple, ou pour la méditation. Aimer une forme de prière, un exercice, d'abord pour les avantages personnels que nous en attendons, c'est encore de l'anthropocentrisme.

(2) *Traité*, II, pp. 160, 162.

En relisant, ces jours-ci, *Christus*, j'y rencontre fort à propos ces quelques lignes du P. Rousselot sur le « moralisme », qui peuvent éclairer la notion d'*ascéticisme*.

« Nous appelons moralisme la manière de voir d'après laquelle la vertu morale, ou serait le bien suprême, la fin dernière, ou aurait quelque valeur indépendamment de son rapport au bien suprême... Il n'y a pas la moindre parcelle de « moralisme » dans Augustin... (il reconnait) la valeur subordonnée de l'acte moral... Rien de plus antipathique à la foi d'Augustin que l'idée que l'action vertueuse est un bien en soi. » *Christus* (édition abrégée), p. 137.

CHAPITRE II

FRANÇOIS DE SALES ET LA PHILOSOPHIE DE LA PRIÈRE

I. La Fine pointe. — La distinction traditionnelle entre *Animus* et *Anima*. — Genèse de cette distinction dans l'esprit de François de Sales. — Le Saint des Saints.

II. La Grace sanctifiante et la Passivité initiale. — Le don premier, toujours offert, et qu'il faut s'approprier.

III. L'activité humaine dans la prière : Acquiescement ; adhérence. — L'acte religieux en soi. — Laisser « vouloir et faire à Dieu ». — Bossuet et François de Sales. — « Cet acte comprend seul tous les actes. » — L'extase de la volonté.

IV. Critique de la volonté. — La volonté humaine « réduite et trépassée en la volonté de Dieu ». — Anéantissement volontaire.

V. Critique de la sensibilité. Le chantre sourd. — « Sentir n'est pas consentir ». — La prière de sainte J. de Chantal. — Le chantre sourd.

VI. Directions pratiques. — « Si le cœur ne le voulait, la bouche n'en dirait pas un mot. » — *Credidimus charitati.*

VII. Passivité terminale. L'état de prière. — Une fois « amorcée », l'âme demeure en la « présence divine ». — La vraie quiétude. — La statue.

I. La Fine pointe. — « Nous n'avons qu'une âme, Théotime, laquelle est indivisible », et cependant, il nous semble parfois sinon que nous en avons deux, du moins que nous sommes deux. Expérience, d'ordinaire si courte et si fugitive que nous en perdons le souvenir avec le bienfait, mais non pas au point d'écouter sans envie et sans remords ceux pour qui, plus heureux que nous, le passage de l'un à l'autre de ces deux moi est une aventure quotidienne. Lorsque, pour illustrer ce mystérieux dualisme, Paul Claudel imagina sa parabole d'*Animus* et d'*Anima*, nul homme, digne de ce nom, ne l'a pris pour un visionnaire. L'*Animus*

le plus épais s'étonna, non sans douceur et non sans tristesse, de retrouver, au plus lointain de sa mémoire l' « étrange et merveilleuse chanson », que, vingt ans plus tôt, quarante peut-être, son *Anima* lui avait chantée[1].

(1) Je renvoie dans l'appendice à l'interprétation blondellienne de cette parabole d'*Animus* et *Anima*. Cette distinction, du reste, n'est pas nouvelle, classique bien plutôt, et depuis longtemps. Il serait très utile d'en faire l'histoire critique. Eh ! ne devrait-on pas remonter au moins jusqu'à saint Paul ? Puis, ce qui va sans dire, Plotin et le pseudo-Denis d'un côté, Augustin de l'autre. On doit trouver une foule d'équivalents dans les écrits des Pères.

Saint Patrice est, sur ce point, très intéressant : « Il (lui) semble que Dieu, dans toute la force du terme (*eh! quid mirum?*) s'est uni à lui. Il écrit par exemple : « J'entendis une réponse divine me disant : « Nous avons vû... » Et il (l'Esprit) ne dit pas : « Tu as vu » ; mais, « nous avons vu », comme s'il était en cela joint à moi. » Une sorte de dédoublement s'est opéré dans sa personnalité : il y a en lui-même deux personnes, l'une plus intérieure, l'autre moins intérieure à lui-même ; elles vivent et agissent en lui simultanément, et la personne qui lui est la plus intérieure, celle qui est véritablement agissante en lui, qui « habite et opère en lui », c'est l'Esprit, cet Esprit qui n'est pas lui, qui est de Dieu, et qui lui est pourtant plus immédiatement présent à lui-même que lui-même. » Chevalier, ***Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux du Pays de Galles...***, Lyon, 1923, p. 397.

Avec Richard de Saint-Victor, puis avec Bonaventure, la distinction (familière aux mystiques franciscains) s'organise, et bientôt elle est partout.

« Denifle a montré l'influence prépondérante de Richard de Saint-Victor sur tout le mysticisme spéculatif, en particulier sur le mysticisme allemand. Il a relevé les principales expressions qui désignent le sommet de l'âme, que Hugues de Saint-Victor appelle déjà (pourquoi déjà ?) *acumen mentis*. Presque toutes celles qu'emploieront plus tard les mystiques se trouvent déjà dans Richard de Saint-Victor : *Das Hochste der Seele ; des Geistes innigstes ; das Innigste ; das Allerinwendigste des Gemüthes ; der allerinwendigste Mensch ; das Heilige der Heiligen ; der allerverborgenste, innerste, tiefe grund der Seele*. Sainte Thérèse entend la même chose quand elle parle de l' « esprit de l'âme » ou du « centre de l'âme » ; et aussi Eckhart... *In unserm innigsten... Das Fünkell der Seele*, etc., etc. » Mme Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, p. 112.

Dans l'étude que j'appelle, il faudrait une place d'honneur, me semble-t-il, à Tauler et à Harphius, qui, immédiatement ou non, président au développement du mysticisme français au XVIIe siècle. J'ai l'impression que Tauler est un de ceux par qui s'est faite, si l'on peut dire, la jonction entre la distinction des deux parties de l'âme, et le dogme de la grâce sanctifiante. (C'est là, comme nous verrons, le premier principe de nos métaphysiciens, de F. de Sales à Chardon, celui-ci, disciple, et si intelligent, de Tauler.) « Prêchant sur l'image de la Sainte Trinité en nous, Tauler rappelle d'abord que, d'après saint Thomas, cette image achève de se parfaire en sa réalisation, par l'activité des facultés, par conséquent dans une mémoire en acte, dans une intelligence en acte et dans une charité en acte. Et notre prédicateur ajoute : « D'après l'opinion d'autres maîtres — et cette opinion est... infiniment supérieure — l'image de la Trinité résiderait (non plus à la surface active de l'âme), mais dans le plus intérieur, le plus mystérieux, le dernier fond de l'âme, là où Dieu existe essentiellement, réellement et substantiellement », *Es lige in dem allerinnigsten, in dem allerverborgesten tieffesten grunde der Seelen.* » Par là, me semble-t-il, Tauler

Ceci vous paraîtra peut-être une extravagance disait sainte Thérèse à ses filles, et cependant rien de plus réel... Certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a une je ne sais quelle différence, mais très réelle, entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité, ils ne fassent qu'un, on perçoit parfois entre eux une division si délicate, qu'il semble que l'un opère d'une manière, et l'autre d'une autre. Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances. Au reste, il y a tant de choses dans notre fond intime et si subtiles que ce serait témérité à moi d'entreprendre de les expliquer[1].

Ainsi une foule de mystiques. Les poètes ne parlent pas autrement, Whitman, par exemple. « Je ne puis comprendre ce mystère, disait-il, mais ma conscience me répète que je suis deux : il y a mon âme, il y a moi[2]. » Deux moi,

rejoindrait à pleines voiles la mystique franciscaine, salésienne aussi, bien entendu, et bérullienne.

« Dans ce désert, dit encore cet incomparable, il y a une telle solitude qu'aucune pensée n'y peut jamais entrer. Non, non, de toutes les savantes abstractions imaginées au sujet de la Sainte Trinité et dont certains sont si occupés, aucune ne peut entrer ici. Non, non, car ceci est si intérieur, et s'étend si loin, si loin, puisqu'il n'y a là ni espace ni temps! » Ceci nous conduit à la théorie bérullienne des *états*, que nous retrouverons dans le chapitre sur le P. de Clugny, et voici, ramassé en quelques lignes, et toujours en fonction de la distinction entre la cime et la surface de l'âme, voici toute la philosophie salésienne de la prière : « Que saint Paul ait eu un ravissement, c'est que Dieu le lui voulait et non pas à moi ; mais *si je goûte la volonté de Dieu*, ce ravissement m'est plus cher en saint Paul qu'en moi-même... » Au lieu de *goûter*, qui est encore équivoque, François de Sales, Bérulle, Piny disent : acquiescer, adhérer. Mais le sens que Tauler donne à goûter est certainement tout mystique.

« Tauler nous parle encore de ce qu'il y a d'innomable, sans nom dans l'âme... Ecoutons-le : « L'esprit de l'homme est appelé de différents noms...
« Parfois l'âme s'appelle esprit, en tant qu'elle possède avec Dieu une *parenté*
« *si étroite* que cela dépasse toute mesure... ; l'âme porte encore le nom de
« cœur (gemüt — mais, bien évidemment *das Innigste... des Gemüthes*, et non
« par le cœur affectif)... En lui sont rassemblées toutes les facultés : raison,
« volonté (lesquelle débordent loin de ce centre quand elles passent à
« l'acte)... Mes enfants, c'est ici le fond dans lequel vit cachée la véritable
« image de la Sainte Trinité, et ce fond est si noble qu'on ne peut lui
« donner aucun nom propre ; parfois on le nomme sol et parfois cime de
« l'âme... L'âme a dans ce fond une telle parenté et une telle proximité avec
« Dieu, qu'on ne pourrait... beaucoup en parler. » 9. Cf. R. P. Théry, *Esquisse d'une vie de Tauler. La vie spirituelle*, mars 1927, pp. 133, 136, 138. Par un canal, ou par un autre, il est bien évident que cette doctrine est parvenue jusqu'à François de Sales : plus directement, me semble-t-il, par sainte Thérèse et par le franciscain Benoît de Canfeld.

(1) *Château intérieur ; les Demeures*, chap. I, VI, p. 283. Cf. G. Picard, *La saisie immédiate de Dieu*, Paris, 1925.

(2) *The uncollected poetry and prose*, cité dans le *Spectator*, 8 avril 1912.

l'un qui s'agite à la circonférence de l'âme, qui s'affirme et a toujours peur de ne pas s'affirmer assez ; l'autre, le moi central et profond qui agit, lui aussi, mais avec une telle intensité paisible que son brouillon de partenaire le croit inerte, endormi, passif. L'un s'enchante et se nourrit de notions, l'autre s'unit aux réalités. Le moi de surface, d'écume souvent, évanescent et contradictoire ; et le moi profond, qui demeure, image et temple de Dieu, foyer de toute poésie, de tout héroïsme, de toute vie religieuse. C'est lui qui pense, mais de telle façon qu'aucune de ses pensées ne l'exprime vraiment, encore moins aucun de ses mots ; lui qui aime, mais aucun de ses amours ne le donne tout entier, aucun ne le comble. Plus résistant que l'autre, néanmoins presque aussi vide. Mais un vide vivant, un besoin, une inquiétude, une prière solides. Possession entrevue et ébauche, ou « capacité de Dieu ». Comme il est avant tout puissance d'aimer, comme il ne s'ébranle que pour tenter de s'unir à qui peut le satisfaire, l'Écriture, saint Augustin, Pascal l'appellent cœur. Fine pointe, ou centre, ou cime, ou partie supérieure de l'âme, disent les mystiques, et avec eux saint François de Sales. Toute la métaphysique salésienne de la prière se fonde sur la distinction entre ces deux moi, maîtresse clef du splendide système que nous devons ici reconstruire[1].

Il y revient constamment dans les *Entretiens* :

J'ai accoutumé de dire souvent une chose que toujours il est bon de dire, parce qu'il le faut toujours observer, qui est que toutes nos actions se doivent pratiquer selon la partie supérieure[2].

Un autre jour :

Il faut toujours entendre en toutes choses que les productions de la partie inférieure et sensitive de l'âme n'entrent ou ne

(1) Sur les deux moi, cf. une foule de textes dans *Prière et Poésie*, Paris, 1926.

(2) *Entretiens*, p. 191.

doivent entrer en notre considération, non plus que si nous ne les apercevions pas[1].

Et encore :

Il faut toujours se souvenir en tout ce que je dis que je n'entends point parler de ce que fait la partie inférieure, car je n'en fais nul état[2].

Je ne le répèterai jamais assez, François de Sales est un philosophe, au sens rigoureux du mot. Il a la passion des idées claires, le génie de la définition. Une telle conviction, et proclamée avec une telle insistance, repose chez lui sur de longues réflexions, dont je ne puis songer à suivre ici le progrès, et qui ont abouti aux merveilleux chapitres du *Traité de l'Amour de Dieu* sur « les deux portions de l'âme ». Quoi de si merveilleux, dira-t-on ? Deux hommes en moi, la chair et l'esprit, le cantique de Racine, n'est-ce pas là un lieu commun, transmis de saint Paul à Origène, puis à saint Augustin, et à tout le moyen âge, tout récemment amplifié par Erasme[3] et qu'enfin François de Sales n'a pas pu ne pas rencontrer dans le *Combat spirituel*, son livre de prédilection. Un Théatin le lui avait recommandé, quand il était encore « écolier à Padoue » ; depuis, il le portait constamment dans sa pochette ; c'était là, son « directeur », comme il disait, son vrai « maître aux choses de l'esprit et de la vie intérieure ». Et précisément, là est la merveille ! Deux hommes, « la révolte de la chair contre l'esprit », c'est bientôt dit. Mais à quoi bon, si l'on ne décrit pas cette chair, qui, certes, n'est pas que chair, et si l'on ne trace pas, d'une main sûre, l'exacte frontière entre les deux moi. Prenez, par exemple, le cha-

(1) *Entretiens*, p. 212.

(2) *Entretiens*, p. 259. Cf. p. 348, à propos d'une « révérence sensible qui nous fait anéantir... doucement et agréablement devant Dieu » : « Ce n'est pas... de celle-là que j'entends parler, ainsi de celle qui fait que la partie suprême et la pointe de notre esprit se tient basse... devant Dieu. »

(3) Dans le premier chapitre du *Soldat chrétien*, Erasme s'approprie la division d'Origène : esprit, âme, chair.

pitre du *Combat spirituel* que je crois être le point de départ de la très laborieuse synthèse que nous allons dire : « Qu'il se manifeste dans l'homme plusieurs volontés qui sont continuellement en guerre. » Il y a déjà là une précision, non pas nouvelle, mais peut-être capitale dans le développement de la pensée salésienne : mettre en présence et en conflit, non pas simplement la chair et l'esprit, mais les deux volontés qui seraient en nous. Le volontarisme de François de Sales est peut-être né de ce chapitre du *Combat*, indéfiniment médité, et dont le clair souvenir sonne encore, si j'ose dire, dans les trois lignes royales par où s'ouvre le *Traité de l'Amour de Dieu :*

Que, pour la beauté de la nature humaine, Dieu a donné le gouvernement de toutes les facultés de l'âme à la volonté.

Mais du premier de ces chapitres, au second, quelle distance !

Il y a en nous deux volontés, disait le *Combat ;* l'une qui procède de la raison, et que, pour cela, nous appellerons raisonnable ou supérieure, l'autre qui vient des sens, et que nous nommerons sensuelle ou inférieure; on désigne encore cette dernière sous les noms généraux d'appétit, de chair, de sens, de passion. Néanmoins, comme on n'est homme que par la raison, ce n'est pas vouloir quelque chose que de la désirer par une volonté sensuelle. Il n'y a d'acte digne du nom de volontaire que si la volonté supérieure est en jeu [1].

Rien, j'imagine, dans ce paragraphe que d'autres n'aient dit avant l'auteur du *Combat*. Mais il y a là, sans doute, le je ne sais quoi qui donne un phosphore ou un élan nouveau à des vérités rebattues. Quoi qu'il en soit, j'incline fort à croire que tout François de Sales est déjà dans ces quelques lignes si rudes, si peu fleuries, comme le chêne dans le gland.

(1) *Le Combat spirituel*, ch. XII (dans l'édition Bonhomme, Gabalda), pp. 48, 49. Cf. dans la préface de cette traduction les souvenirs de Camus sur François de Sales et *Le Combat spirituel*.

Par ailleurs, il se sera vite heurté aux points obscurs ou décevants de ce parallèle, qui n'entr'ouvre une fenêtre sur les profondeurs du moi, que pour la refermer aussitôt. Si la volonté inférieure est synonyme de « chair », ou de passion, pourquoi l'appeler volonté, et ne pas lui laisser son vieux nom de concupiscence ? Celle-ci, d'ailleurs, qui ne sait qu'elle n'obéit pas aux ordres de l'esprit? Et cette guerre intestine, comment un observateur aussi pénétrant, et qui plus est, aussi pur que François de Sales, ne soupçonnerait-il pas qu'elle se poursuit plus subtile, moins apparente, plus dangereuse dans la zone même où s'exercent les puissances raisonnables. Vive intuition, d'abord assez confuse, qu'éclaircira et confirmera peu à peu l'expérience du confessionnal, lui montrant l'esprit lui-même opposé, non plus seulement à la chair, mais à l'esprit. Ou, si l'on veut, l'esprit aurait ses passions, lui aussi, mais où la chair et le sang auraient peu de part ; ses infirmités, mais, si l'on peut dire, rationnelles ; ses impuissances, que la révolte des sens ne suffirait pas à expliquer, et que la défaite des sens ne suffirait pas à guérir. Telle qu'elle nous paraît, à première vue, cette volonté raisonnable, qui s'affirme pour le plaisir ou la gloire de s'affirmer, de se tenir en main, de contempler ses prouesses, épuise-t-elle l'idée obscure que nous nous faisons chez nous de nous-mêmes ? N'y aurait-il pas aussi une tendance, également raisonnable, à nous oublier, à nous effacer, à nous laisser-faire par un meilleur que nous?

François de Sales, écrivait en 1602, — et c'est, je crois, chez lui la première mention de la distinction qui nous occupe :

Il y a une Sara et une Agar. — (L'une est) cette partie supérieure et en certaine façon surhumaine, l'esprit et l'intérieur ; et l'autre, plus basse et humaine, est le corps avec son extérieur. L'esprit a engendré le bon Isaac [1]...

Lorsqu'il parle ainsi, je ne crois pas qu'il ait encore déci-

(1) *Lettres*, II, p. 143.

dément dépassé la conception qu'il doit au *Combat Spirituel*, et, par l'intermédiaire de ce livre à la tradition chrétienne : chair et esprit. Remarquez néanmoins que la partie supérieure lui paraît « en certaine façon surhumaine » : mot lourd de promesses, et qui ne se trouve pas dans le *Combat*. On a l'impression que son esprit travaille autour de ces idées qui le fascinent, mais qu'il ne maîtrisera parfaitement que dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, bien qu'elles *illuminent l'Introduction à la vie dévote*.

La pleine réalisation lui sera venue à la lecture des *mystiques* vivement éclairée par les expériences d'Annecy. D'une part, en effet, il observait de tous ses yeux, avec une attention, une angoisse et une admiration croissante, la réalité même dont la définition lui échappait, une « partie supérieure » et à l'état presque pur, l'âme de sainte Chantal. Vraie Sara, il n'en pouvait pas douter, Agar néanmoins par la quasi-impossibilité où elle se trouvait d'appliquer aux choses de Dieu ses activités de surface, ses puissances prétendues « supérieures » : expérience inexplicable, si au-dessus de la zone prétendue supérieure, ne s'étend pas une zone suprême, où se maintiendrait, en dépit de tout, l'union à Dieu, la vraie, l'essentielle prière. Or justement cette zone mystérieuse, les mystiques l'avaient repérée, si j'ose dire, et baptisée depuis longtemps. C'est leur « fine pointe » — ou centre ou cime — de l'âme. Rien de nouveau, dira-t-on encore : d'un côté, la psychologie et le vocabulaire déjà traditionnels des mystiques modernes ; de l'autre, l'antique opposition entre chair et esprit. François de Sales n'a donc rien inventé. Non, je l'avoue, mais il a tout approfondi, tout compris, ce qui l'a mis à même de saisir l'identité profonde de ces deux lieux communs, et, par suite, de les rajeunir et féconder l'un et l'autre. Son mérite a été d'appliquer, et dextrement, et pour ainsi dire, sans avoir l'air d'y toucher, la psychologie et le vocabulaire des mystiques modernes à la distinction classique entre les deux moi, et par là, d'offrir à tous le bienfait d'une doctrine qui passait jusque-là pour

ésotérique, douteuse même ou de pure spéculation, en tout cas utile seulement pour un petit nombre de parfaits. « Cette suprême et sublime partie de l'âme, dit J.-P. Camus, a été ignorée, non seulement de la plus grande partie des philosophes, mais encore de plusieurs chrétiens, même de quelques théologiens, qui ne l'ont pas voulu reconnaître, mettant le faîte de l'âme dans l'étage moyen, qui est celui des puissances [1]. » Rien inventé, mais grâce à la distinction enfin pleinement réalisée entre les deux parties de l'âme, il a fondu, pour ainsi dire, en une synthèse qui s'est imposée aux maîtres spirituels du grand siècle, la philosophie même de la prière chrétienne.

Il y avait trois parvis au Temple de Salomon : l'un pour les Gentils : l'autre pour les Israélites ; le troisième pour les prêtres et enfin, *outre tout cela*, le sanctuaire.

Notre âme est le vrai temple du grand Dieu... En ce temple mystique, il y a aussi trois parvis qui sont trois différents degrés de raison : au premier, nous discourons selon l'expérience des sen , sau second, nous discourons selon les sciences humaines ;

(1) Camus, *Traité de la Réformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*, Paris, 1631, p. 29. Ce long traité, vraiment remarquable, est tout consacré à l'exploration du « centre de l'âme ». « Unité de l'esprit, ou centre de l'âme, qui étend son pouvoir sur toutes les facultés qui lui sont inférieures, tant raisonnables que sensitives, et qui est appelée pour cela par saint Thomas raison supérieure ou dominante. C'est ce que les Latins ont exprimé par le mot de *Mens*, les Grecs par celui de νοῦς, les Hébreux par celui de Nesamah. La suprême partie de l'esprit, le donjon, la sentinelle, le souverain tribunal de notre raison... (La source vive du paradis terrestre) qui n'est autre que la grâce que (Dieu) verse en ce centre... et qui de là se répand par toutes les puissances » (pp. 31, 32). « La particulière propriété de ce centre est de recueillir en soi d'une façon éminente toutes les actions des puissances et de leur donner le même branle que le premier mobile baille aux sphères qui lui sont inférieures. Si la foi est dans l'entendement avec beaucoup de ratiocination..., si la mémoire se remplit des espèces des divines promesses, si la volonté nourrit en soi la charité par divers motifs ; la cime... admet tout cela d'une façon si nue et si pure qu'il semble que cette multiplicité y devienne comme unité » (pp. 37-39). Peu de chrétiens « qui sachent bien distinguer cette essence de l'âme d'avec ses puissances ». Ils n'ont jamais « agi par elle avec une juste connaissance, n'imaginant rien de plus haut que l'entendement et la volonté, et ne procédant en leur méditation... que par les actes de ces deux facultés de la raison inférieure » (p. 35). Tout le livre serait à étudier de près. Cf. aussi du même Camus, *De la sindérèse, discours ascétique*, Paris, 1631. Il va sans dire que la sindérèse réside en la pointe de la volonté.

au troisième, selon la foi ; et enfin, *outre cela*, il y a une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle, qui n'est point conduite par la lumière du discours ni de la raison, ains par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit *acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu.*

Acquiescement de la fine pointe à la vérité et à la volonté divine, *prière pure*, *amour pur*, on a saisi toute la métaphysique salésienne, dès qu'on a compris que ces trois mots sont à peu près synonymes.

Or, cette extrémité et cime de notre âme... est naïvement bien représentée par le Sanctuaire ou maison sacrée, car : 1° au sanctuaire, il n'y avait point de fenêtres pour éclairer; en ce degré de l'esprit, il n'y a point de discours qui illumine ; 2° au sanctuaire, toute la lumière y entrait par la porte ; en ce degré de l'esprit, rien n'entre que par la foi, laquelle produit, comme par manière de rayons, la vue et le sentiment de la beauté et bonté du bon plaisir de Dieu.

Par où l'on voit le caractère exclusivement chrétien, dogmatique, théologique de cette doctrine. et, si l'on peut dire, de cette géographie mystique. Non que l'âme d'un incrédule n'ait sa fine pointe, elle aussi, où Dieu réside, où elle peut et doit adhérer à son bon plaisir. Mais chez nous, baptisés, cette fine pointe est enrichie de dons surnaturels qui en font une réalité d'un ordre nouveau[1].

3° Nul n'entrait dans le Sanctuaire que le Grand Prêtre ; en cette pointe de l'âme, le discours n'a point d'accès, ains seulement (la conviction préalable et raisonnée) le grand, universel et souverain sentiment que la volonté divine doit être souverainement aimée, approuvée et embrassée ; 4° le Grand Prêtre, entrant dedans le Sanctuaire, obscurcissait encore la lumière qui entrait par la porte, jetant force parfums dedans son encensoir, la fumée desquels rebouchait les rayons de la clarté que l'ouverture de la porte rendait ; et toute la vue qui se fait en la suprême pointe de l'âme est en certaine façon obscurcie et couverte par

(1) « L'amour sacré est un enfant miraculeux, puisque la volonté humaine ne le peut concevoir, si le Saint-Esprit ne le répand dans nos cœurs. » *Traité*, I, p. 39.

les renoncements et résignations que l'âme fait, ne voulant pas tant regarder et voir la beauté de la vérité et la vérité de la bonté qui lui est présentée, qu'elle veut l'embrasser et l'adorer. De sorte que l'âme voudrait presque fermer les yeux, soudain qu'elle a commencé à voir la dignité de la volonté de Dieu, afin que, sans s'occuper davantage à la considérer, elle pût plus puissamment et parfaitement l'accepter et, par une complaisance absolue, s'unir infiniment et se soumettre à elle [1].

Tout ce passage, qu'on ne méditera jamais assez, tient vraiment du miracle, les dernières lignes surtout. Qu'on veuille bien faire crédit à mon enthousiasme, si l'on n'entrevoit qu'à moitié encore la solidité philosophique de ce génial symbole et sa portée infinie.

Un temple, un sanctuaire, un autel ; la présence, la demeure de Dieu en nous. C'est là qu'il réside, qu'il nous attend, et que, dès avant les premières démarches de notre libre arbitre, il nous unit à lui par la grâce du baptême...

Car, encore que la foi, l'espérance et la charité répandent leur divin mouvement presque en toutes les facultés de l'âme, tant raisonnables que sensibles..., si est-ce que leur spéciale demeure, leur vrai et naturel séjour est en cette suprême pointe de l'âme, de laquelle, comme une heureuse source d'eau vive, elles s'épanchent par divers surgeons et ruisseaux sur les parties et facultés inférieures.

Là enfin que, l'âge de raison venu, se déploie toute notre activité proprement surnaturelle, laquelle n'est autre qu'un « saint acquiescement » en la fine pointe, « à l'union de notre esprit avec celui de Dieu » [2]. Ces deux fondements posés, l'un psychologique — description de la fine pointe — ; l'autre métaphysique et théologique — la fine pointe, « demeure » de la grâce sanctifiante — voyons l'édifice.

(1) *Traité*, I, pp. 67-68.

(2) *Traité*, I, p. 69. Cf. *Ib.*, quelques lignes très remarquables sur le passage du discours à la foi et de la foi au discours. Cf. aussi le splendide chapitre xiv du livre II : *Du sentiment de l'amour divin qui se reçoit par la foi*. Sur les dons du Saint-Esprit que la charité « comprend en soi », cf. livre XI, chap. xv.

II. **Grace sanctifiante et Passivité initiale.** — La philosophie salésienne de la prière peut se résumer en deux mots : pour les chrétiens de bonne volonté — car c'est le plus souvent à eux qu'il s'adresse — aimer ou prier n'est pas autre chose qu'un renouvellement aussi fréquent et intense que possible, non pas tant des promesses que du bienfait même du baptême ; c'est une adhésion volontaire au mystère de la grâce sanctifiante ; nous aimons, et nous prions en nous voulant tels que nous sommes, c'est-à-dire unis à Dieu dans le Christ.

Je distingue donc, si l'on veut bien me permettre de recourir à un vocabulaire technique assez rébarbatif, mais commode, je distingue dans l'analyse salésienne du fait de prière, autant dire du fait religieux, ou encore dans l'évolution du fait religieux, tel que le comprend François de Sales, trois étapes : 1° une passivité initiale ; 2° une intervention de l'activité volontaire ; 3° une passivité terminale. Ou, pour recourir au lexique bérullien, d'abord, un état purement passif de prière, dans lequel Dieu agit seul en nous, sans que nous ayons conscience de son action, sans que notre volonté libre accepte de collaborer à cette action ; c'est l'état de grâce tel qu'il se réalise dans un enfant baptisé, ou dans un bon chrétien endormi. Ensuite, une activité humaine de prière, l'acte proprement religieux : activité qui n'est aucunement indépendante, ou séparée de l'activité divine ; soit parce qu'elle a toujours besoin, pour se mettre en branle, du concours divin que nous appelons grâce actuelle : soit, et plus encore, parce qu'elle n'est qu'une collaboration volontaire à l'activité divine, qu'une acceptation libre de la grâce sanctifiante. Enfin, un état actif et passif de prière, comme une disposition, une attitude, une posture d'amour : état amorcé, pour ainsi dire, par l'acte premier de prier que nous venons de dire, puis entretenu, prolongé par des actes proprement dits, mais intermittents, et qui persiste en nous, humain, méritoire, sanctifiant, pendant l'interruption ou l'éclipse passagère de ces mêmes actes.

Dès le baptême, ou dès la grâce retrouvée, et avant tout acte formel d'amour ou de prière, le Christ, présent et priant en nous sans relâche, nous met en puissance, en état passif de prière. Nos actes ne chercheront à le rejoindre que parce que nous l'avons déjà trouvé.

S'il est vrai que le caméléon vive de l'air, partout où il va dans l'air, il a de quoi se repaître ; que, s'il se remue d'un lieu à l'autre, ce n'est pas pour chercher de quoi se rassasier, mais pour s'exercer dedans son élement, comme les poissons dedans la mer. Qui désire Dieu, en le possédant (déjà par la grâce), ne le désire pas pour le chercher, mais pour exercer cette affection dedans le bien même duquel il jouit ; car le cœur ne fait pas ce mouvement de désir comme prétendant à la jouissance pour l'avoir, puisqu'il l'a déjà, mais comme s'étendant en la jouissance, laquelle il a ; non, pour obtenir le bien, mais pour s'y récréer et entretenir... On cherche toujours celui qu'on aime toujours, dit le grand saint Augustin ; l'amour cherche ce qu'il a trouvé, non afin de l'avoir, mais pour toujours l'avoir,

pour se l'approprier, et, si l'on ose dire, pour l'exploiter de plus en plus [1].

Un premier don, un état solide, permanent, aussi longtemps du moins que notre volonté n'en abdique pas le bienfait. Car « ce n'est pas » un état où « les forces de la nature », où l'énergie la plus décidée, puissent nous hausser.

La charité qui donne la vie à nos cœurs n'est pas extraite de nos cœurs, mais elle y est versée comme une céleste liqueur par la providence surnaturelle de la divine Majesté[2].

Si nous ne repoussons point la vie qui nous est ainsi, non pas seulement offerte, mais déjà communiquée par le baptême, elle ira

se dilatant par des continuels accroissements dedans nos âmes..., comme les grands fleuves, qui, trouvant les plaines ouvertes, se répandent et prennent toujours plus de place [3].

(1) *Traité*, I, pp. 266, 267.
(2) *Ib.*, I, pp. 164-165.
(3) *Ib.*, I, p. 161.

Une digue qui peut n'être que d'argile, mais qui peut aussi devenir un granit infranchissable, notre volonté arrête, s'il lui plaît, ce fleuve, l'empêche de se répandre en nous, et de nous diviniser. Le don de Dieu est là toujours offert, donné même, mais inutile, si nous ne nous l'approprions pas librement. Aussi bien, cette appropriation, n'aurions-nous de nous-mêmes ni l'idée de la vouloir, ni la force. D'où la nécessité de grâces actuelles ; d'abord la révélation, une connaissance plus ou moins nette du mystère chrétien ; ensuite les inspirations et sollicitations divines.

Notre-Seigneur tire les cœurs par les délectations qu'il leur donne, lesquelles font trouver la doctrine céleste douce et agréable, mais avant que cette douceur ait engagé et lié la volonté par ses amiables liens, pour la tirer à l'acquiescement et consentement parfait de la foi (d'abord, puis de l'amour pur), comme Dieu ne manque pas d'exercer sa bonté sur nous par ses saintes inspirations, aussi notre ennemi ne cesse point de pratiquer sa malice par ses tentations. Et cependant nous demeurons en pleine liberté de consentir aux attraits célestes ou de les rejeter.

Grâces actuelles, grâces du seuil, mais qui ne sont pas l'union même ; elles la préparent. « Si l'inspiration nous ayant tirés à la foi », d'abord, puis aux premiers essais de l'amour « ne rencontre point de résistance en nous, elle nous tire même jusqu'à » la charité proprement dite .

Saint Pierre, comme un apode, relevé par l'inspiration que les yeux de son maître lui donnèrent, se laissant librement mouvoir et porter à ce doux vent du Saint-Esprit, regarde les yeux salutaires qui l'avaient excité, il lit en iceux... la douce semonce du pardon que la débonnaireté divine lui offre, il en tire un juste motif d'espérance, il sort de la cour, il considère l'horreur de son péché..., il pleure... et, par ce progrès de mouvements pratiqués à la faveur de la grâce qui le conduit, l'assiste et l'aide continuellement, il parvient enfin à la sainte rémission de ses péchés (à l'acte d'amour, à la prière sanctifiante, à l'union), passant ainsi de grâce en grâce,

des actuelles à l'habituelle.

« Tirez-moi »..., si vous me tirez « nous courrons », à vous, en m'aidant par l'odeur de vos parfums, et moi, correspondant par mon faible consentement... jusqu'à ce que le baume de votre nom sacré, *c'est-à-dire l'onction salutaire de ma justification soit répandue en moi*... L'impression céleste vient à nous et nous prévient, *excitant nos volontés à l'amour sacré*. Que si nous ne la repoussons pas, elle vient avec nous et nous environne pour nous inciter et pousser toujours plus avant,

ne nous abandonnant point « qu'elle ne nous ait rendus au port de la très sainte charité »[1].

III. L'activité humaine dans la prière : acquiescement ; adhérence. — Le Christ vit en nous, il prie, il gémit, il adore en nous. il y sacrifie sa volonté d'homme à la volonté de son Père ; il est donc notre religion, notre amour, notre prière, à condition toutefois que cette religion, cet amour, cette prière, nous les fassions nôtres, par un revêtement volontaire, si l'on peut parler ainsi, ou par une adhésion libre, totale à tout ce que le Christ opère en nous. Cette adhésion, foncièrement une, simple, toujours la même, mais qui peut se décrire de vingt manières, est le terme de notre activité religieuse, l'acte religieux en soi.

Que nous y pensions ou non, que nous l'acceptions ou non, Dieu nous est présent, autant dire qu'il nous est uni, mieux encore, qu'il s'unit à nous, car là où il est, il est nécessairement tout actif. A nous donc, dit François de Sales, non pas précisément de nous unir a Dieu, car c'est déjà fait, mais d'accepter cette grâce fondamentale et persistante — habituelle — en nous serrant et pressant contre lui.

Pour joindre et unir, il n'est besoin que d'une simple application d'une chose à l'autre, en sorte qu'elles se touchent... ainsi que nous joignons les vignes aux ormeaux, et les jasmins aux treilles des berceaux... ; mais pour serrer et presser, il faut faire

(1) *Traité*, II, pp. 160-161. Il est manifeste que François de Sales tient beaucoup à cette distinction entre « inspiration » et « charité », grâce actuelle et habituelle.

une application forte qui accroisse et augmente l'union... Serrer, c'est intimement joindre, comme nous voyons que le lierre se joint aux arbres...

Voyez donc ce beau petit garçon auquel sa mère assise présente son sein ; *il se jette de force* entre les bras d'icelle, ramassant et pliant tout son petit corps dans ce giron... Et voyez réciproquement sa mère, comme le recevant, elle le serre... (et lui) comme *de son côté il coopère à cette union*... Semble qu'il se veuille enfoncer et cacher dans ce sein agréable... Or alors, Théotime, l'union est parfaite *laquelle n'étant qu'une*, ne laisse pas de procéder de la mère et de l'enfant ; en sorte néanmoins qu'elle dépend de la mère, car elle a attiré à soi l'enfant, elle, l'a première serré entre ses bras. Toutefois ce pauvre petit fait bien ce qu'il peut de son côté..., non seulement *consentant* à la douce union que sa mère pratique, mais y contribuant ses faibles efforts... (d'ailleurs) si imbéciles, qu'ils ressemblent presque plutôt des essais d'union que non pas une union.

Ainsi Notre-Seigneur tire « l'âme toute à soi, la ramasse, et, par manière de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur ». Il la serre, « il la joint, la presse... et l'âme, amorcée des délices de ces faveurs (grâces actuelles), non seulement consent et se prête à l'union que Dieu fait », mais y coopère de son mieux. Ou plutôt y coopère déjà par le fait même qu'elle y consent — « de sorte toutefois qu'elle reconnaît bien que son union... à cette souveraine douceur dépend toute de l'opération divine »[1].

Abandon unitif, qui nous laisse « à la merci de la volonté de Dieu »[2]. «Complaisance », qui « nous rend possesseurs de Dieu, tirant en nous les perfections d'iceluy »[3]. Approbation « des biens que nous voyons en Dieu »[4]. « Résolution de préférer Dieu à toutes choses », qui est « le point essentiel de l'amour sacré »[5]. Mort des désirs égocentriques. « Il

(1) *Traité*, II, pp. 5-7.

(2) *Entretiens*, p. [illegible].

(3) *Traité*, I, p. 265.

(4) *Ib.*, I, p. 256.

(5) *Ib.*, I, p. 227.

me suffit que Dieu soit Dieu, que sa perfection soit immense » car

c'est assez pour l'âme qui aime que celui qu'elle aime plus que soi-même, soit comblé de biens éternels, puisqu'elle vit plus en celui qu'elle aime qu'en celui qu'elle anime, ains qu'elle ne vit pas elle-même, mais son Bien-Aimé vit en elle [1].

« Conformité de notre cœur avec celui de Dieu » ; « très profonde obéissance d'amour,

laquelle n'a pas besoin d'être excitée par menaces ou récompenses, ni par aucune loi ou quelque commandement ; car elle prévient tout cela, se soumettant à Dieu, pour la seule très parfaite bonté qui est en lui, à raison de laquelle il mérite que toute volonté lui soit obéissante, sujette et soumise, se conformant et unissant à jamais en tout et pour tout à ses intentions divines [2].

Amour de bienveillance « qui veut tout soumettre à Dieu » [3]. Vouloir, heureusement ennemi de lui-même, et abdication volontaire de notre volonté, par où « nous rendant pliables et maniables au bon plaisir divin, comme si nous étions de cire », nous ne « nous amusons » plus « à souhaiter et vouloir les choses », mais les laissons « vouloir et faire à Dieu... jetant en lui toute notre sollicitude... ainsi que dit le saint Apôtre ».

Et notez qu'il dit toute notre sollicitude, c'est-à-dire, autant celle que nous avons de recevoir les événements, comme celle de vouloir ou de ne vouloir pas... Non, Seigneur, je ne veux aucun événement... Mais, au lieu de les vouloir, je vous bénirai de quoi vous les aurez voulus. O Théotime, que cette occupation de notre volonté est excellente, quand elle quitte le soin de vouloir et choisir les bons effets du bon plaisir divin, pour louer et remercier ce bon plaisir de tels effets [4] !

Tous les autres actes, que nous appelons religieux, et qui

(1) *Traité*, I, p. 267.
(2) *Ib.*, II, p. 64.
(3) *Amour*, II, p. 71.
(4) *Traité*, II, pp. 154-155.

n'impliqueraient pas, qui ne répéteraient pas cette adhésion, unique et multiforme, quoique très bons en eux-mêmes puisque des grâces actuelles nous y invitent. — *Panem nostrum... dimitte nobis* — ne sont, pris en soi, que des essais de religion, de prière, d'amour, ou que des préludes. Bossuet lui-même l'a reconnu, oubliant, à cette fois, sa courte philosophie panhédoniste.

Dieu est celui qui est : tout ce qui est et existe est et existe par lui. Il est cet Être vivant, en qui tout vit et respire. Remarquez donc bien, mes Filles, ce que je vais vous dire; écoutez-le avec une profonde attention.

Justement, c'est aux filles de saint François de Sales, aux visitandines de Meaux qu'il parle :

Quelle consolation et quel sujet de joie pour vous, en quelque état que vous soyez! Quand quelquefois même vous vous trouveriez à l'oraison l'esprit rempli de mille fantômes... d'autres fois, sèches et arides, *sans pouvoir produire une seule bonne pensée*, comme une souche, comme une bête devant Dieu : qu'importe? *Il n'y a alors qu'à consentir et à adhérer à la vérité de l'Être de Dieu*. Consentir à la vérité,

vouloir être ce que nous sommes, ce que la grâce nous a faits, comme nous disions plus haut; vouloir notre vérité qui, à ces profondeurs, se confond avec la vérité de Dieu même.

Prenez garde que je dis consentir à la vérité, car Dieu seul est le seul être vrai. Adhérer à la vérité, consentir à la vérité, *c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. Cet acte comprend seul tous les actes; c'est le plus grand, le plus élevé que nous puissions faire.*

Mais vous me direz : Cela est bien difficile! Non, mes Filles, il n'est point difficile. Faites attention à ce que je vous dis. Cet acte est grand, il est parfait; mais en même temps je dis qu'il doit être fait tout simplement, sans effort, par un retour de tout le cœur (de la fine pointe) vers Dieu [1].

(1) *OEuvres oratoires* (Lebarcq-Urbain), VI, pp. 476-477. Nous ne connaissons malheureusement ce grand texte que par la rédaction des visitan-

En effet, reprend François de Sales « un chacun peut aspirer à ce degré d'amour ». Faire cet acte parfait est possible, facile même à toutes les bonnes volontés. Les commençants eux-mêmes, ces âmes,

qui, comme jeunes filles, sont encore embarrassées de plusieurs

dines de Meaux, mais assurément, nous entendons ici Bossuet lui-même. Les religieuses n'ont certainement pas inventé les formules capitales que nous avons soulignées, pas inventé davantage ces curieuses parenthèses qui tiennent à la fois de l'oracle et de l'hésitation. Nous comparerons plus tard ce sermon au discours — plus connu et plus ferme — sur l'acte d'abandon, et nous les opposerons l'un et l'autre aux nombreux écrits de Bossuet contre le pur amour. Aucune dialectique ne réconciliera ces affirmations contradictoires. Ajoutons néanmoins qu'entre la première moitié, la seule que nous ayons citée, de ce texte, et la seconde, il y a de très significatives différences : dans la première, le plus pur théocentrisme ; dans la seconde, des traces manifestes de panhédonisme. Voici, du reste, cette seconde moitié : ce retour de tout le cœur vers Dieu, l'acte religieux en soi

doit être — je cherche un terme pour m'exprimer.

Eh je crois bien que vous le cherchez, et non sans angoisse, Monseigneur, ce terme, qui va donner le coup de mort à la vaine théorie qui vous fascine encore, même sur le point de l'abjurer. Vous le cherchez si manifestement que d'abord vous ne le trouverez pas, et qu'ayant hasardé celui qu'il ne fallait pas, vous vous reprendrez aussitôt, divisé contre vous-même.

Il doit être affectueux, tendre, sensible.

Quelle déception, vous dirai-je, encore, Monseigneur, quelle chute ! A ces âmes en détresse, incapables « de produire une seule bonne pensée », et de qui c'est le supplice d'être « sèches et arides », la grande consolation que vous promettiez, la bonne nouvelle qu'elles devaient écouter avec une profonde attention, c'est le devoir d'être ce qu'elles ne sont pas, à savoir « affectueuses, tendres, sensibles ». Vous sentez bien, du reste, que vous n'avez rien dit :

Me comprenez-vous ? Mais me comprends-je bien moi-même ?

Non, vous ne vous comprenez vous-même que par de soudaines intuitions, où vous n'osez pas encore vous tenir.

Car c'est un certain mouvement du cœur, qui n'est point *sensible de la sensibilité humaine*, mais qui naît de cette joie pure de l'Esprit, de cette joie du Seigneur qu'on ne peut exprimer.

Divin ou non, un plaisir que l'on ne sent pas, est-il un plaisir ? Qui ne voit la rétractation, d'ailleurs inconsciente, de ce grand esprit ? Pour tout autre, je dirais : qui ne voit son incohérence ? D'un seul bond, aussi raisonné qu'impétueux, il s'est rallié à la doctrine salésienne et traditionnelle, au théocentrisme le plus absolu : un « acte seul suffit », « le plus grand... que nous puissions faire » : consentir que Dieu soit ce qu'il est ; « adhérer à Dieu » en lui-même, et pour lui-même, sans l'ombre d'une pensée donnée à nos intérêts, à nos plaisirs propres ; « mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. » Un seul acte, en un mot, le pur amour. La chose la plus simple, la plus facile à un chrétien : « Un retour de tout le cœur vers Dieu. » — Et puis, égaré, dirait-on par ce mot de « cœur » qui lui a échappé, et qui bon gré, mal gré, reste pour lui synonyme d'appétit, de plaisir, il prend

affections vaines et dangereuses, ne laissent pas parfois d'avoir des sentiments de l'amour le plus pur et suprême.

Mais, parce que ces actes « ne sont que comme... des éclairs passagers, on ne peut pas dire que ces âmes soient déjà fixées dans un état de pur amour ». Très loin encore, par conséquent, de ces grands saints, qui, bien qu'ils

peur, il fléchit, il recule, il se hâte de rendre au panhédonisme ce qu'il vient de lui enlever. Un mouvement de cœur, dit-il, non pas « affectueux, tendre, sensible », mais enfin qui naît « de la joie pure de l'Esprit ». La joie d'abord, l'adhésion ensuite ; la joie commandant l'adhésion, restant et son mobile et sa fin. Joie « pure », qu'est-ce à dire? Détachée de la chair et du sang », de certaines suavités dévotes ? Oui, mais non pas de tout amour-propre. Vouloir la joie pour la joie, c'est encore se vouloir soi-même, ce n'est plus « mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous ». Voici d'ailleurs un texte de sainte Thérèse qui renverse la perspective de Bossuet : « Il n'est pas de chrétien, qui, avec l'aide de là grâce, ne puisse arriver à la véritable union, pourvu qu'il s'efforce de tout son pouvoir, de renoncer à sa volonté propre, pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu. Oh ! combien y en a-t-il qui croient fermement être dans ces dispositions ! Et moi, je vous assure que, s'ils y sont, *ils ont obtenu de Dieu ce qu'ils peuvent souhaiter*. Ils ne doivent plus se mettre en peine *de cette union si délicieuse* dont j'ai d'abord parlé. *Car ce qu'elle a de meilleur*, c'est *qu'elle procède* de ce dont je parle maintenant (l'adhésion libre, l'acte parfait de Bossuet), et il est même impossible d'arriver à la première (joie pure du Saint-Esprit) *si l'on ne possède la seconde* », qui seule importe et seule suffit. (*Cinquième demeure*, ch. III.)

Vinet développe, fort bien, et, j'imagine, à son insu, la pensée de sainte Thérèse, répondant, lui aussi, à Bossuet.

« Nous avons le droit... de vous recommander la contemplation. La joie du salut est nécessaire, je l'avoue (grâces actuelles qui préparent la conversion), pour mettre en liberté, dans notre cœur, l'amour enchaîné ; mais, *une fois sa chaîne brisée*, qu'avons-nous à faire que de lui laisser prendre son essor... *Ah ! puisse l'homme savoir s'oublier une fois ;* puisse-t-il, par moments du moins, trouver *tout son bonheur* dans l'admiration, dans l'enthousiasme et dans l'attendrissement. » Il y a là du flou. Vinet ne connaît pas la doctrine de la fine pointe : bon gré mal gré, il hédonise une activité de volonté pure, qui, par elle-même, est incapable d'attendrissement. « Puisse-t-il ne pas dire seulement : Jésus m'a sauvé !... Mais Jésus est le salut, Jésus est l'amour ! (Comme il est près de François de Sales !) Puisse-t-il quelquefois, *dans cet amour* qui est le salut, *oublier que cet amour est le salut, et dans l'amour ne voir que l'amour !* Après tout, qu'est-ce qui élève l'âme humaine *à toute la hauteur qu'il lui est donné d'atteindre ?* qu'est-ce qui la rend, selon un apôtre, « participante de la nature divine ? » *Ce n'est pas la joie, c'est l'amour.* La joie la ranime, la relève, la joie la *conduit* vers l'amour. Je dis plus ; car ce serait une hérésie de ne pas tenir compte de notre faiblesse, la joie vient au secours de l'amour dans ses défaillances, qui, autrement, seraient mortelles ; mais c'est à cela, et à rien autre, que la joie est bonne ; *l'amour est la fin, le but de la joie ; l'amour seul est la vie.* » *Etudes évangéliques*, Paris, 1847, pp. 28-29. Cf. dans le t. III des œuvres complètes du théologien puritain, Th. Goodwin, *A Child of light walking in darkness*, les pp. 226-350. C'est tout un traité sur la désolation spirituelle. *Light of joy may be severed from grace ; and the comfort of it from the power of it*, p. 242.

tombent parfois, « en quelques imperfections », ne laissent pas d'aimer Dieu « pour l'ordinaire... de l'amour parfaitement pur ». Leurs fautes, à eux, ne « violent pas » la charité elle-même, mais seulement « la ferveur d'icelle »[1]. Il y a tant de nuances, « tant de divers degrés d'amour entre les vrais amants » ! Mais enfin,

il n'y a néanmoins qu'un seul commandement d'amour qui oblige généralement et également un chacun d'une toute pareille et totalement égale obligation... C'est l'amour qui doit prévaloir sur tous nos amours... Dieu requiert de nous qu'entre tous nos amours, le sien soit le plus... dominant..., (celui par lequel) nous choisissons Dieu pour le souverain objet de notre esprit... Suprême dilection, qui met Dieu en telle estime dedans nos âmes, et qui fait que nous prisons si hautement le bien de lui être agréables, que nous le préférons sur toutes choses... Amour d'excellence qui est commandé à tous les mortels en général[2].

En cet amour ainsi défini, en cette adhésion libre de la fine pointe à la volonté divine, réside pour François de Sales toute l'activité propre, la substance même de la prière. Remarquez cette simplification magnifique.

De quelque manière qu'il se produise, quels qu'en soient le cadre, ou les circonstances extérieures, ou les occasions, ou les amorces, aussi bien dans les exercices immédiatement et directement dévots que dans les œuvres de charité, de pénitence, de zèle, tout acte de pur amour est prière véritable, la vraie prière. Adhérer à la volonté divine, c'est faire oraison.

L'amour est l'étendard en l'armée des vertus, elles se doivent toutes ranger à lui.

Si nous aimons et pratiquons les vertus particulières « principalement parce qu'elles sont agréables à Dieu », c'est Dieu lui-même et non ces vertus que nous aimons en les pratiquant[3]. De ce point de vue, plus de distinction entre

(1) *Traité*, II, pp. 184-185.
(2) *Ib.*, pp. 186-188.
(3) *Ib.*, pp. 290, 291.

action et contemplation; toute action vraiment chrétienne est contemplation. Contempler, adhérer, c'est la même chose.

Toutes les Religions (familles religieuses) ont un esprit qui leur est général, et chacune en a un qui lui est particulier. *Le général est la prétention qu'elles ont toutes d'aspirer à la perfection de la charité;* mais l'esprit particulier, c'est le moyen de parvenir à cette perfection de la charité, c'est-à-dire à *l'union de notre âme avec Dieu* et avec le prochain pour l'amour de Dieu; ce qui se fait, avec Dieu par l'union de notre volonté à la sienne, et avec le prochain par la douceur.

Les uns, ceux que l'on nomme « contemplatifs », s'unissent à Dieu et au prochain, dans la solitude; ils « ne conversent que le moins qu'ils peuvent avec le monde ». « L'esprit particulier des autres est voirement de s'unir à Dieu et au prochain... par le moyen de l'action, quoique spirituelle », d'une action, veut-il dire, qui soit d'abord et principalement pur amour[1].

On croit qu'il a recours à une simple métaphore, quand il parle de « la vraie extase de la volonté ».[2] Rien, en effet, qui réponde moins que la prière ainsi définie, à l'idée, à l'image plutôt que nous nous formons communément de l'extase. Non, pas du tout :

Qui ne voit, en effet, Théotime..., que c'est l'extase de la vie et opération, de laquelle le grand Apôtre parle principalement quand il dit : « Je vis, mais non plus moi, ains Jésus-Christ vit en moi. »

Extase, au sens le plus haut, puisqu'elle nous dépouille de notre ancien moi, pour nous faire vivre d'une nouvelle vie,

vive, vitale, et vivifiante... Quiconque est ressuscité à cette nouvelle vie du Sauveur, il ne vit plus ni à soi, ni en soi, ni pour soi, ains à son Sauveur, en son Sauveur, et pour son Sauveur[3].

(1) *Entretiens*, pp. 225, 226.

(2) *Traité*, II, p. 25.

(3) *Traité*, II, pp. 31-32. Cf. sur le « psaume » des œuvres, mille textes dans le livre de Landriot sur *La Prière*. Paris, 1868, I, 310-322. Landriot réfute Suarez, curieusement agacé par cette doctrine, traditionnelle pourtant,

Les « éclairs passagers » de quelques actes de pur amour ne suffisent naturellement pas à nous établir dans ces hauts états; ils ne font que les traverser. Mais, souvent répétés, et avec un vouloir de plus en plus fervent et désintéressé, ces actes font place à un « ravissement continuel », à une « extase perpétuelle d'action et d'opération », en un mot, à la bienheureuse passivité que nous analyserons bientôt.

IV. Critique de la volonté. — Il s'agit uniquement de décrire les activités propres, ou plutôt l'activité unique de la fine pointe, acquiescement, amour, prière, ou, en d'autres termes, le fait religieux chrétien, dans ce qu'il présente de transcendant, d'unique. Une forte page nous présente les données essentielles, et, en même temps, nous fait sentir l'extrême difficulté du problème : scandale aux Juifs comme aux Grecs ; défi à l'idée que l'on se fait communément de l'activité volontaire.

« Nos œuvres », et les plus saintes, les plus intenses, sont « extrêmement petites ». Le Saint-Esprit,

habitant dans nos cœurs par la charité, LES FAIT EN NOUS, PAR NOUS et pour nous, avec un art si exquis que les mêmes œuvres qui sont toutes nôtres, sont encore mieux toutes siennes, parce que, comme il les produit en nous, nous les produisons réciproquement en lui; comme il les fait pour nous, nous les faisons pour lui [1], et comme il les opère avec nous, nous coopérons aussi avec lui.

Or, le Saint-Esprit habite en nous, si nous sommes membres vivants de Jésus-Christ, qui, à raison de cela, disait à ses disciples : « Qui demeure en moi, et moi en lui, iceluy porte beau-

s'il en fut. « *Non placuit*, disait Suarez, *illa acceptio orationis pro quolibet opere bono... Favet aliquomodo errori Wiclef* ». L'idée, encore un coup, n'était pas nouvelle. Mais, le plus souvent, on tient les bonnes œuvres pour un équivalent, un succédané de la prière. François de Sales va plus loin : il identifie les deux, en ramenant la prière à son élément essentiel.

(1) Cette ligne bien comprise résout l'éternel imbroglio où s'égarent Nicole, Bossuet, et tout les panhédonistes. L'amour, plus il est désintéressé, plus il nous béatifie et dans le temps et dans l'éternité. C'est pour notre propre bonheur que le Saint-Esprit nous fait agir ; c'est Dieu, qui se fait, en quelque manière, anthropocentriste ; — *qui propter nos homines* — et qui, pour mieux atteindre ce but, nous aide à nous *théocentriser*.



coup de fruits », et c'est, Théotime, parce que qui demeure en lui il participe à son divin Esprit, lequel est au milieu du cœur humain, comme une vive source qui rejaillit...

Ainsi donc nos œuvres, comme un petit « grain de moutarde », ne sont aucunement comparables en grandeur avec l'arbre de la gloire qu'elles produisent, mais elles ont pourtant la vigueur et la vertu de l'opérer, parce qu'elles procèdent du Saint-Esprit, qui, par une admirable infusion de sa grâce en nos cœurs, rend nos œuvres siennes, les laissant nôtres tout ensemble ; d'autant que nous sommes membres d'un Chef duquel il est l'Esprit, et entés sur un arbre duquel il est la divine humeur... En cette sorte, il agit en nos œuvres, et... en certaine façon, nous opérons ou coopérons en son action [1].

Encore un lieu commun, dira-t-on. Qui songe à le contester? — De bouche, personne, mais le nombre semble petit de ceux qui le réalisent, je veux dire, qui se gouvernent et jugent comme si les décisions de leur libre arbitre n'étaient ni uniquement ni principalement leurs œuvres propres. Après tout, c'est là un mystère, le mystère chrétien ; comment s'étonner que, même en le confessant, nous ayons tant de peine à en pénétrer les conséquences, soit théoriques, soit pratiques ? S'il y a en nous quelque chose qui semble exclusivement nôtre, n'est-ce pas ce que nous appelons la volonté, cette libre affirmation de nous-mêmes, le seul de nos gestes dont nulle passivité ne semble atténuer l'élan, la vigueur intime et la responsabilité ? En dehors de quelques stoïques, on n'hésite pas à reconnaître la faiblesse foncière de l'homme, la difficulté qu'il éprouve, voyant le mieux, à ne pas choisir le pire, et par suite le besoin constant qu'il a du secours divin ; coopération, déjà très mystérieuse sans doute, mais qui n'effarouche pas trop, notre intelligence. Collaboration qui stimule du dehors nos décisions ; qui nous aide, du dehors, à les renouveler, à les maintenir, mais qui ne va pas, nous semblerait-il d'abord, jusqu'à pénétrer la substance même de l'acte vo-

(1) *Traité*, II, pp. 255-256.

lontaire. Dieu agit avec nous, et même en nous, si l'on veut, ajoutant à la lumière et à l'attrait des motifs qui nous sollicitent, et pour cela manipulant notre intelligence et nos facultés affectives; mais concevons-nous bien que ce divin coup de force, si l'on peut ainsi parler, s'applique directement, immédiatement à notre vouloir? Jusqu'au seuil de l'acte libre, nous répudions Pélage; ne le rejoignons-nous pas dans l'idée que nous nous formons de cette activité elle-même, pélagiens inconscients, non plus de la grâce actuelle, mais de la grâce habituelle? Unis au Christ, revêtus de lui, vivant de sa vie, mais d'une telle façon que le plus intime de notre être et de nos actes lui reste hermétiquement fermé.

C'est qu'aussi bien la volonté humaine résiste encore plus énergiquement que l'intelligence à ce mystère d'une volonté à deux, qui lui impose, si elle l'accepte pour de bon, un perpétuel sacrifice, non pas seulement de ses goûts, mais de son activité, de sa vie même. Puisque l'un des deux moteurs est divin, plus l'autre réduira, anéantira sa propre force, plus l'œuvre commune sera parfaite. Si je prête ma main à un grand peintre pour l'achèvement d'un tableau, ne dois-je pas me prêter avec une docilité aveugle et indifférente à tous les mouvements qu'il m'inspire, me défendre d'esquisser même un seul trait qui soit proprement de moi? Bref, ne faut-il pas qu'invitée à cette collaboration redoutable, ma volonté meure à elle-même, comme dit François de Sales, et vive « purement en la volonté de Dieu »?

Certes, notre volonté ne peut jamais mourir..., mais elle outrepasse quelquefois les limites de sa vie ordinaire, pour vivre toute en la volonté divine : c'est lors qu'elle ne sait ni ne veut plus rien vouloir, ains elle s'abandonne totalement et sans réserve au bon plaisir de la divine Providence, se mêlant et se détrempant tellement avec ce bon plaisir, qu'elle ne paraît plus, mais est toute « cachée avec Jésus-Christ en Dieu », où elle vit, non plus elle-même, ains la volonté de Dieu « vit en elle ». Que devient la clarté des étoiles quand le soleil paraît sur notre horizon? Elle ne périt certes pas, mais elle est ravie et engloutie

dans la souveraine lumière du soleil, avec laquelle elle est heureusement mêlée et conjointe.

Image décevante, François de Sales le sait bien.

Certes, si on demande à quelque serviteur qui est à la suite de son maître, où il va, il ne doit pas répondre qu'il va en tel ou tel lieu, mais seulement qu'il suit son maître... ; ainsi, mon Théotime, une volonté résignée en celle de son Dieu, ne doit avoir aucun vouloir.

« Résignée », encore un mot impropre, puisqu'il implique un reste de dualisme, et chez nous, une initiative simplement humaine. François de Sales le sait bien encore, aussi ne risque-t-il ce mot, que pour le rejeter aussitôt :

Et comme celui qui est dans un navire ne se remue pas de son mouvement propre, ains se laisse seulement mouvoir selon le mouvement du vaisseau..., de même le cœur qui est embarqué dans le bon plaisir divin, ne doit avoir aucun autre vouloir que celui de se laisser porter au vouloir de Dieu. Et lors, le cœur ne dit plus : « Votre volonté soit faite et non la mienne », car il n'a plus aucune volonté à renoncer ; ains, il dit ces paroles : Seigneur « je remets ma volonté entre vos mains », comme si sa volonté n'était plus en sa disposition... De sorte que ce n'est pas proprement comme les serviteurs suivent leurs maîtres, car, encore que le voyage se fasse par la volonté de leur maître, leur suite toutefois se *fait par leur propre volonté particulière*, bien qu'elle soit une volonté suivante et servante ; si que *tout ainsi que le maître et le serviteur sont deux*, *aussi la volonté du maître et celle du serviteur sont deux*. Mais la volonté qui est morte à soi-même..., *elle est sans aucun vouloir particulier*, demeurant, non seulement conforme et sujette, mais tout anéantie en elle-même et convertie en celle de Dieu [1].

Durus sermo, et, je le répète, plus encore à la volonté qu'à l'intelligence. Un mystère, même psychologique, tel qu'est celui-ci, la raison l'accepte, en fermant les yeux ; mais la consigne de mort que nous dicte ce mystère, on ne l'accepte qu'en se décidant à mourir. Aussi bien l'intelligence

(1) *Traité*, II, pp. 149-151.

d'un François de Sales ne capitule-t-elle qu'à la dernière extrémité devant le mystère. Laissons donc toutes ces images, ou, du moins, n'en prenons plus que d'abstraites, si l'on peut ainsi parler.

Il est fort malaisé de bien exprimer cette extrême indifférence de la volonté humaine, qui est ainsi reduite et trepassée en la volonté de Dieu : car il ne faut pas dire, ce me semble, qu'elle acquiesce à celle de Dieu, puisque l'acquiescement,

par où, d'ailleurs, il faut commencer, puisque c'est lui qui donne le coup mortel,

est *un acte de l'âme qui déclare son consentement.*

Il ne faut pas dire non plus qu'elle accepte, ni qu'elle reçoit, d'autant que accepter et recevoir sont de certaines actions qu'on peut, en certaine façon, appeler actions passives, par lesquelles nous embrassons et prenons ce qui nous arrive ; il ne faut pas dire aussi qu'elle permet, d'autant que la permission est une action de la volonté, et par conséquent un certain vouloir oisif qui ne veut voirement rien faire, mais veut pourtant laisser faire.

Dans cette application souple et souriante à saisir l'ineffable, il est prodigieux de lucidité subtile, et combien maître de sa plume! On voit, j'espère, la passion intellectuelle qui le mène : désactiver l'idée commune de volonté, la vider, goutte à goutte, de son contenu.

Il me semble donc plutôt que l'âme qui est en cette indifférence et qui ne veut rien, ains laisser vouloir à Dieu ce qu'il lui plaira, doit être dite avoir sa volonté en une *simple et générale attente;* d'autant qu'attendre, ce n'est pas faire ou agir, ains demeurer exposé à quelque événement. Et, si vous y prenez garde, l'attente de l'âme est vraiment volontaire,

par suite de l'acquiescement initial, souvent répété, comme nous verrons ;

et toutefois ce n'est pas une action, mais une simple disposition à recevoir ce qui arrivera ; et, lorsque les événements sont arrivés et reçus, l'attente se convertit en consentement ou acquiescement, mais avant la venue d'iceux, en vérité, l'âme est en une simple

attente, indifférente à tout ce qu'il plaira à la volonté divine d'ordonner[1].

L'attente, l'indifférence, l'adhésion habituelle et non actuelle de la fine pointe à la volonté de Dieu, c'est déjà la théorie bérullienne des « états », à laquelle nous aurons tant de fois l'occasion de revenir.

Une extrême complaisance de l'amant en la chose aimée produit une *certaine impuissance spirituelle*, qui fait que l'âme ne se sent plus aucun pouvoir de demeurer en soi-même ; c'est pourquoi, comme un baume fondu, qui n'a plus de fermeté ni de solidité, elle se laisse aller et écouler en ce qu'elle aime. *Elle ne se jette pas* par manière d'élancement, ni *elle ne se serre pas* par manière d'union ;

toujours le même souci de *désactiver* la fine pointe ;

mais elle se va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide dedans la Divinité qu'elle aime. Et comme nous voyons que les nuées épaissies par le vent de midi, se fondant et convertissant en pluie, ne peuvent plus demeurer en elles-mêmes, ains tombent et s'écoulent en bas, se mêlant si intimement avec la terre qu'elles détrempent, qu'elles ne sont plus qu'une même chose avec icelle, ainsi l'âme laquelle, quoique amante, demeurait encore en elle-même, sort par cet écoulement sacré et fluidité sainte, et se quitte soi-même, non seulement pour s'unir (activement) au Bien-Aimé, mais pour se mêler toute et se détremper avec lui.

Poète, certes, nous le savions, mais plus encore philosophe, ou plutôt poète et philosophe tellement unis qu'on ne les distingue pas l'un de l'autre.

Vous voyez donc bien, Théotime, qu'un écoulement d'une âme en son Dieu n'est autre chose qu'une véritable extase,

entendant par là, non pas tels ou tels phénomènes somatiques, mais la pleine réalisation du dogme de la grâce.

Il semble que telle fut la passion amoureuse de ce grand ami

(1) *Traité*. II, pp. 158-159.

du Bien-Aimé, qui disait : « Je vis, mais non pas moi, ains Jésus-Christ vit en moi » ; et « Notre vie est cachée avec Jesus-Christ en Dieu ». Car, dites-moi... si une goutte d'eau élémentaire, jetée dans un océan d'eau naphe, était vivante, et qu'elle pût parler et dire l'état auquel elle serait, ne crierait-elle pas de grande joie : O Mortels, je vis voirement, mais je ne vis pas moi-même, ains cet océan vit en moi et ma vie est cachée en cet abîme?

L'âme écoulée en Dieu ne meurt pas ; car, comment pourrait-elle mourir d'être abîmée en la vie? Mais elle vit sans vivre en elle-même [1].

Nous avons assez dit que cette sublime doctrine suppose le dogme chrétien de la grâce sanctifiante, de l'inhabitation du Christ en nous, et c'est pour cela que François de Sales lui-même n'arrive pas à nous la rendre pleinement intelligible. Cependant, si elle nous étonne d'abord, elle ne laisse pas d'éveiller en nous de certains échos, de rejoindre, dans notre esprit, ou plutôt dans notre cœur, je ne sais quelles amorces ou quelles pierres d'attente. Une âme bien faite résiste moins à François de Sales qu'à La Rochefoucauld. Après tout, ce besoin de s'oublier, cette volonté qui se renie en quelque sorte elle-même, qui aspire à s'écouler, à se perdre, à mourir enfin en celui qu'elle aime, n'est-ce pas la définition de l'amour humain : réalité antérieure à toute révélation, et que la révélation ne nous fait mieux connaître que parce qu'elle la nourrit, la purifie, l'exalte et la comble. *Da mihi hanc aquam ut non sitiam.*

Le paradoxe n'est donc pas dans ce dépouillement absolu de soi que François de Sales nous propose — et avec lui tous les mystiques, puisque aussi bien le vrai mysticisme n'est pas autre chose — mais uniquement dans le moyen miraculeux que l'Évangile nous offre de réaliser tout entier ce vœu profond de notre être, et de satisfaire, pour ainsi dire, à cet appétit d'une mort vivante. — *Vivo ego, jam non ego* — à cet idéal d'une vie qui, restant nôtre, soit néanmoins proprement, totalement la vie même de celui que nous aimons.

(1) *Traité*, II, pp. 345-346.

« Le mont de Calvaire est la vraie académie de la dilection », la seule académie, non pas qui nous apprenne la définition de l'amour, mais qui nous la fasse vivre,

> et les enfants de la Croix se glorifient en leur admirable problème, que le monde n'entend pas.

Ils savent que n'est pas une chimère poétique, « cet excès d'amour, par lequel la vie fut ravie à l'Amant pour être donnée à la Bien-aimée ».

> Théotime, le mont du Calvaire est le mont des amants. Tout amour qui ne prend son origine de la Passion du Sauveur est frivole et périlleux... L'amour et la mort sont tellement mêlés ensemble en la Passion, qu'on ne peut avoir au cœur l'un sans l'autre [1].

Entendez bien que François de Sales ne s'adresse pas ici à quelques extatiques. Entre l'acte d'amour le plus fugitif, et l'union prolongée, presque habituelle des parfaits, il y a bien des différences, mais on ne donnera pas deux définitions de l'amour. On aime ou on n'aime pas. Nul amour véritable qui, pour autant qu'il dure — et le plus souvent, il dure si peu ! — ne soit l'anéantissement volontaire, la mort de celui qui aime et sa vie en Dieu.

V. Critique de la sensibilité ; le chantre sourd. — Mort sans aiguillon, mort délicieuse, penseront plusieurs. Non, puisque nous n'avons pas conscience de l'heureuse possession qu'elle nous assure, de la vie nouvelle qu'elle fait passer en nous. Qu'on se rappelle l'analyse des deux moi. Rien ne peut être délicieux, ni amer, du reste, à la fine pointe, la zone de nos plaisirs sensibles ou de nos douleurs se trouvant précisément limitée à la zone de nos « puissances » intellectuelles, imaginatives, affectives. Pas de discours dans la fine pointe, pas d'images, pas de sentiments non plus. Quand on l'appelle « cœur », avec Pascal,

(1) *Traité*, II, pp. 345-346.

on change le sens ordinaire de ce mot. Ainsi du mot sentiment — « Dieu sensible au cœur » — employé souvent par François de Sales pour exprimer cette saisie ineffable de la présence divine.

Quand nous disons que nous ne pouvons trouver Dieu, et qu'il nous semble qu'il est si loin de nous, nous voulons dire que nous ne pouvons pas avoir du sentiment de sa présence. J'ai remarqué que plusieurs,

hélas ! presque tout le monde,

ne font point de différence entre Dieu et le sentiment de Dieu, entre la foi et le sentiment de la foi, qui est un très grand défaut. Il leur semble que quand elles ne sentent pas Dieu, qu'elles ne sont pas en sa présence, et cela est une ignorance... Il y a bien à dire d'avoir la présence de Dieu..., et d'avoir le sentiment de sa présence[1]

Équivoque perpétuelle, qui risque d'affadir et de fausser du tout au tout l'austère philosophie de notre saint. Nul, autant que lui, peut-être, n'abonde en termes affectifs, mais, dit-il lui-même,

quand je parle du sacré sentiment de la présence de Dieu... je n'entends pas parler du sentiment sensible, mais de celui qui réside en la cime et suprême pointe de l'esprit, où le divin amour règne et fait ses exercices principaux[2].

Un docte critique, M. Strowski, s'y est trompé avec beaucoup d'autres.

Les jansénistes, dit-il, ont restauré l'idée de la pénitence. Et j'ajouterai qu'ils ont en quelque manière sauvé le sentiment religieux et raffermi la doctrine de saint François de Sales. L'imagination riante de l'évêque de Genève, et surtout l'idée très fausse que déjà l'on se faisait de sa douceur et de sa facilité, venaient en aide au travail souterrain de la casuistique. Il exige si peu d'actes ! Il se contente si vite d'un sentiment du cœur ! Nous voilà

(1) *Entretiens*, p. 150

(2) *Traité*, II, p. 10.

conduits à je ne sais quelle morale, qui bannit l'effort au profit de la sensibilité[1].

Si je ne me trompe c'est le contraire, mais exactement, qu'il faudrait dire.

Que nous doit-il chaloir si nous sentons ou si nous ne sentons pas l'amour, puisque nous ne sommes pas plus assurés de l'avoir en le sentant qu'en ne le sentant pas, et que la plus grande assurance consiste en cet entier et pur et irrévocable abandonnement de nous mêmes entre les bras de sa divine Majesté, sans réserve de consolation ou désolation, afin que, d'un cœur tout écorché, mort et mâté, il reçoive l'odeur agréable d'un saint holocauste ?[2]

Non pas du tout qu'il fasse fi des délectations pieuses. Il les tient, au contraire, pour de très grandes grâces actuelles, mais qui n'appartiennent pas à l'essence de l'amour[3]. Elles l'accompagnent souvent, elles le suivent, mais, prise en elle-même, à l'état pur, l'union que la grâce habituelle établit entre Dieu et nous, à la fine pointe de l'âme, n'est pas un « divin plaisir », pas même une « expérience religieuse », au sens précis de ce mot, comme le croient ou du moins comme semblent toujours le supposer, non pas seulement la foule dévote, mais encore nombre

(1) Cité par M. Vincent et discuté par lui (*op. cit.*, pp. 551-555). La déviation dont parle M. Strowski n'est pas douteuse, mais s'il est une doctrine qui « désentimentalise » le sentiment religieux, c'est bien celle de François de Sales et des mystiques ; s'il en est une qui, bon gré mal gré, tende au contraire à « sentimentaliser » la prière, c'est bien le panhédonisme janséniste. Cf. les articles déjà cités de M. Baudin. Austérité de surface, et, bien entendu, très sincère, mais identification absolue de l'amour, ou de la prière, ou de la grâce, avec la délectation, avec le plaisir. Je ne puis, d'ailleurs, suivre M. Vincent quand il nous montre François de Sales, amené, bien que très mortifiant, « à insister, plus qu'on n'avait jamais fait (!!)... sur l'amour affectif, qui ne supprime pas, mais fait oublier la dureté de la loi. La joie qui émane de l'amour de Dieu, comme de tout amour, annule en fait l'amertume du travail ascétique » (p. 555). Tout le présent chapitre et tout le présent volume se hérissent contre cette philosophie de l'amour.

(2) *Lettres*, XI, pp. 160-161. Il ajoute divinement : « et afin que nos sœurs travaillées trouvent chez nous un cœur compatissant et un support suave et amoureux ».

(3) Estimons-les « extrêmement grandes, non tant parce qu'elles le sont en elles mêmes, comme parce que c'est la main de Dieu qui nous les met au cœur ». *Introduction*, p. 324.

de spirituels et la quasi-unanimité des traités de « psychologie religieuse ». Il le dit expressément dès la première définition qu'il donne du fait religieux par excellence, dans son *Traité de l'Amour de Dieu :*

La très sainte charité..., par laquelle nous acquiesçons à l'union de notre esprit avec celui de Dieu, laquelle nous ne sentons presque pas[1].

Ne voyez aucune restriction dans ce « presque » : il vise uniquement les phénomènes affectifs que normalement l'union entraîne après elle ou qui annoncent ses approches, le « rejaillissement » du pur amour sur les puissances. Mais, pour l'union elle-même, c'est uniquement parce qu'on ne réalise pas le sens des mots, qu'on nous croit capables de la sentir. La foi seule nous l'atteste. Aussi bien, comment la vie divine qui circule en nous et nous divinise, serait-elle l'objet d'une constatation expérimentale quelconque ? Parmi les expériences très réelles, fréquentes, bienfaisantes, qui nous semblent justifier ou confirmer cet acte de foi, il n'en est pas une, ici-bas, qui nous donne une certitude absolue. François de Sales vient de le dire : « Nous ne sommes pas plus assurés d'avoir (l'amour) en le sentant qu'en ne le sentant pas. » Cela n'est pas moins vrai des parfaits que des commençants.

Le repos (en Dieu) passe quelquefois si avant... que toute l'âme et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies..., sinon la seule volonté, laquelle même ne fait aucune chose, sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du Bien-Aimé lui donne.

Plaisir extrême, pensez-vous ? Non.

Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'aperçoit point cet aise et le contentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement d'icelui ; d'autant qu'elle ne pense pas à soi, mais à celui la présence duquel lui donne ce plaisir,

(1) *Traité*, I, p. 69.

qu'elle ne sent pas. « Sans sentir que nous sentons », dit-il encore [1].

Ces consolations, ces douceurs, ces « tendretés » « sont des biens qui ne nous rendent pas meilleurs, car, comme j'ai dit, la dévotion — entendez l'amour — ne consiste pas en cela ».

Qui a le sucre en bouche ne peut pas dire que sa bouche soit douce, mais oui bien que le sucre est doux; ainsi, encore que cette douceur spirituelle est fort bonne, et Dieu qui nous la donne, est très bon, il ne s'ensuit pas que celui qui la reçoit soit bon.

Il le serait, certes, si l'union était douceur.

Nous sommes encore de petits enfants... Ces grains sucrés nous sont donnés, parce que nous avons l'esprit tendre et délicat, qui a besoin d'amorces et d'appâts pour être attiré à l'amour de Dieu [2].

Qu'il s'agisse d'une délectation qui nous porte à Dieu, ou d'une autre qui nous incite au péché, « le plaisir d'ordinaire sert de degré pour venir au consentement », mais « sentir n'est pas consentir » [3].

Le plaisir qu'on prend aux inspirations est un grand acheminement à la gloire de Dieu, et déjà on commence à plaire par iceluy à sa divine Majesté; car si bien cette délectation n'est pas encore un entier consentement, c'est une certaine disposition à iceluy.

Et voilà pourquoi, soit dit en passant, le *Génie du Christianisme*, bien qu'il ne touche pas directement la fine pointe de l'âme, ne mérite pas le mépris dont on l'accable aujourd'hui.

C'est chose bonne et agréable à Dieu de se plaire en l'inspiration intérieure... Mais enfin c'est le consentement qui parfait l'acte vertueux,

1) *Traité*, I, p. 351.
2) *Introduction*, pp. 321-322.
3) *Ib.*, p. 295.

et qui fonde l'acte religieux[1]. Il en va de même, à plus forte raison, pour les délectations toutes saintes qui accompagnent nos actes d'amour ou qui les suivent. « Nous courrons, dit l'Épouse,

à l'odeur de vos parfums » ... Afin qu'on sache que si on la tire un peu fortement par la volonté, toutes les puissances se porteront à l'union. « Tirez-moi, dit-elle, et nous courrons » ; l'Époux n'en tire qu'une,

ne s'unit directement qu'à une,

et plusieurs courent à l'union ; la volonté est la seule que Dieu veut, mais toutes les puissances courent après elle pour être unies à Dieu avec elle[2],

s'unissant, comme elles peuvent, c'est-à-dire, de très loin encore, avec leurs flambeaux et leurs cantiques, au mystère d'amour qui se consomme dans la nuit et dans le silence.

L'oraison est une manne, pour l'infinité des goûts amoureux et des précieuses suavités qu'elle donne à ceux qui en usent; mais elle est secrète, parce qu'elle tombe avant la clarté d'aucune science,

et avant les délices des goûts sensibles,

en la solitude de l'âme[3].

Parfois les préludes savoureux de l'union nous feraient croire « que nous commençons à nous joindre et serrer à Dieu avant qu'il se joigne à nous ». Illusion. Cette manne est toute divine. Dieu

nous prévient toujours, bien que toujours nous ne sentions pas sa prévention, car s'il ne s'unissait à nous, jamais nous ne nous unirions à lui... Mais quand, suivant ses attraits imperceptibles, nous commençons à nous unir à lui, il fait quelquefois le progrès de notre union, secourant notre imbécillité et se serrant sensiblement lui-même à nous.

(1) *Introduction*, p. 110.
(2) *Traité*, II, pp. 13-14.
(3) *Ib.*, I, p. 304

agissant, pour cela, en dehors de la fine pointe, sur nos puissances affectives.

Et quelquefois aussi, comme il nous a attirés *insensiblement* à l'union, il continue *insensiblement* à nous aider, et nous ne savons comme une si grande union se fait, mais nous savons bien que nos forces ne sont pas assez grandes pour le faire : si que nous jugeons bien par là,

et par les quelques ondulations affectives, par l'imperceptible, mais très doux sentiment de repos qui suivent, nous jugeons,

que quelque secrète puissance fait son insensible action en nous. L'amant de nos âmes nous tire par l'influence secrète de sa grâce, laquelle il veut nous être imperceptible, afin qu'elle nous soit plus admirable, et que, sans nous amuser à sentir ses attraits, nous nous occupions plus purement et simplement à nous unir à sa bonté[1].

(1) *Traité*, II, pp. 11-1[illegible]. Ce chapitre, un des plus merveilleux du livre, est aussi un de ceux qui nous font le mieux saisir l'intense difficulté, non pas du problème, mais de sa démonstration. Car, pour le problème, en vérité, ce n'en est pas un, mais une sorte d'axiome, et théologique et philosophique, à savoir que, à parler proprement, Dieu n'est pas « sensible au cœur » et que la grâce sanctifiante ne tombe pas directement sous l'expérience. Avec sa prodigieuse souplesse, François de Sales, lui-même, n'évite pas ici toute apparence de contradiction. « Nous ne savons, dit-il, comme une si grande union se fait. » C'est donc que nous savons et qu'elle se fait, et qu'elle est grande. C'est donc qu'elle n'échappe pas tout à fait aux antennes de nos puissances. Si nous n'appréhendions d'aucune manière ce phénomène, s'il n'était à aucun degré matière d'expérience, nous n'en chercherions pas le comment. J'ai essayé par quelques interruptions de montrer que François de Sales est ici, comme toujours, parfaitement logique avec lui-même. Il distingue toujours, à part lui, la substance même de l'union, l'union en soi, le fait religieux à l'état pur, du bloc des circonstances qui l'accompagnent. Normalement et selon les lois — non pas nécessaires, mais communes — de la grâce, il n'y a pas d'union qui tôt ou tard, ne provoque des réactions dans la zone des puissances — lumières intellectuelles, goûts de Dieu, sentiments confus de « repos ». C'est par là que l'union rentre dans l'ordre des expériences, par là qu'on peut, non pas assurer, mais conjecturer, parfois avec de fortes probabilités, et qu'elle se fait, et qu'elle est grande. L'union se fait encore mieux connaître par les dispositions morales où elle nous laisse, par ses fruits de sainteté active. Mais, en elle-même, elle n'est jamais ni intelligible, ni sensible : le fait des grandes épreuves suffirait à le montrer. Un autre chapitre explique aussi fort bien comment l'union, plus elle est parfaite, plus elle communique aux puissances affectives quelque chose de son insensibilité. Cf. livre VI, chap. VIII : *Du repos de l'âme recueillie en son Bien-Aimé* : « Certes, les amants humains se contentent parfois d'être auprès ou à la vue de la personne qu'ils aiment, sans parler à elle [illegible] de savourer cette bien-aimée présence, non par aucune considération qu'ils fassent sur icelle, mai[illegible]

Manne silencieuse, « secrète » et qu'on ne voit même pas tomber ; action insensible de Dieu, « influence secrète », la langue chrétienne a un vieux mot pour exprimer ces obscures merveilles : elle les appelle mystiques.

L'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose... La (théologie) spéculative tend à la connaissance de Dieu, et la mystique à l'amour de Dieu... *Elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrète*, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur, par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font[1].

« Incommunicable », non seulement à autrui, mais à la partie inférieure de celui-là même qui, dans cette oraison, s'unit à Dieu.

Non content de distinguer ainsi, et avec insistance, l'amour vrai, le pur amour, du plaisir qui en émane parfois — et même, je le répète, normalement — François de Sales s'applique délibérément à montrer l'infériorité relative, la perfection moindre, le danger même des suavités et « tendretés » dévotes.

Les chiens sont à tous coups en défaut au printemps, et n'ont quasi nul sentiment, parce que les herbes et fleurs poussent alors

par un certain accordement et repos que leur esprit prend en elle... La Sulamite... Néanmoins l'âme qui, en ce doux repos, jouit de ce délicat sentiment de la présence divine, quoiqu'elle ne s'aperçoive pas de cette jouissance, témoigne toutefois clairement combien ce bonheur lui est précieux..., quand on le lui veut ôter ou que quelque chose l'en détourne ». I, 330, 331. Insensibilité, mais encore très douce, tout à l'opposé de l'insensibilité — au sens rigoureux — dont souffrent les grands éprouvés.

Bonne occasion de rappeler aux jeunes chercheurs qu'il nous manque une bonne étude critique sur la dévotion sensible, sur les différentes espèces de ce que saint Ignace appelle « consolation ». Le chapitre de François de Sales que je viens de citer attire l'attention sur la forme la plus haute et la moins étudiée de ces grâces. Ni suavités, ni transports, une quiétude massive et qui ne prend conscience d'elle-même, que lorsqu'elle est ou bien gênée, ou bien suspendue. Un sentiment imperceptible, mais très profond de sécurité. « Je sais, disait Grimminck, par mon expérience certaine, que je sens dans mon âme quelque chose de plus solide que si je possédais le monde avec tous ses biens et ses délices ». R. Persyn, *Un mystique flamand, Charles Grimnink*, Paris, 1925, p. 79. Cf. un très curieux cas, d'ailleurs hypothétique, de consolation à rebours, ou de sécurité sensible dans l'incroyance. E. Boutmy, *Taine, Schérer, Laboulaye*, Paris, 1901, pp. 94 seq. Et toute la littérature des « conversions ».

(1) *Traité*, I, pp. 303-304.

si fortement leur senteur qu'elle outrepasse celle du cerf ou du lièvre : parmi le printemps des consolations, l'amour n'a presque nulle reconnaissance du bon plaisir de Dieu, parce que le plaisir sensible de la consolation jette tant d'attraits dedans le cœur, qu'il en est diverti de l'attention qu'il devrait avoir à la volonté de Dieu.

Nous sommes toujours — et ceci est capital, — aux antipodes du panhédonisme janséniste. « Joie... pleurs de joie... certitude. » Incertitude, plutôt, dit François de Sales :

L'amour voulant aller à la volonté de Dieu, parmi les consolations, il va toujours en crainte, de peur de prendre le change, et qu'au lieu d'aimer le bon plaisir de Dieu, il aime le plaisir propre qui est en la consolation[1].

Tandis que « les angoisses spirituelles.., rendent l'amour extrêmement pur et net... Étant privé de tout plaisir par lequel il puisse être attaché à son Dieu, il nous joint et unit à Dieu immédiatement, volonté à volonté, cœur à cœur, sans aucune entremise de contentement »[2].

Et balayant, d'un trait de plume, la préoccupation de presque tous ceux qui ont traité jusqu'ici de « psychologie religieuse » :

Un grand religieux de notre âge, dit-il, a écrit que la disposition naturelle sert de beaucoup à l'amour contemplatif et que les personnes de complexion affective et amante y sont plus propres.

D'où viendrait, comme d'ailleurs, on ne cesse de le répéter, que le sexe tendre est plus enclin au mysticisme que le rude. Je ne sais quel est ce « grand religieux », l'étude, et parfois très poussée des divers tempéraments étant dès lors un des thèmes ordinaires de la littérature ascétique. Mais combien la vive réaction de François de Sales, tendre entre les tendres, n'est-elle pas intéressante?

(1) *Traité*, II, pp. 116-115.
(2) *Ib.*, pp. 147-148.

Or, je ne pense pas qu'il veuille dire que l'amour sacré soit distribué aux hommes[1]... en suite et moins encore en vertu des conditions naturelles... Pour moi, je parle, en ce *Traité*, de l'amour surnaturel, que Dieu répand en nos cœurs par sa bonté, et duquel la résidence est en la suprême pointe de l'esprit ;

c'est-à-dire, aussi loin que possible de la chair et du sang, ou de la région des larmes ;

pointe qui est au-dessus de tout le reste de notre âme, et qui est *indépendante de toute complexion naturelle*. Et puis, bien que les âmes enclines à la dilection, aient d'un côté quelque disposition qui les rend plus propres à vouloir aimer Dieu, d'autre part, toutefois, elles sont si sujettes à s'attacher par affection aux créatures aimables, que leur inclination les met autant en péril de se *divertir de la pureté de l'amour sacré*, par le mélange des autres, comme elles ont de facilité à vouloir (sensiblement) aimer Dieu : *car le danger de mal aimer est attaché à la facilité d'aimer*... Il importe donc peu que l'on soit naturellement disposé à l'amour, quand il s'agit d'un amour surnaturel, *et par lequel on n'agit que surnaturellement*.

Non pas, cela va sans dire, que le pur amour soit le monopole des âmes masculines, des « âpres », des « secs ». Les féminines, « une fois bien purifiées..., font des merveilles en la dilection sainte, l'amour (de la fine pointe) trouvant une grande aisance à se dilater en toutes les facultés du cœur, et de là procède une très agréable suavité ». A charité égale, les affectueux et les rudes « aimeront » également, mais non pas semblablement, « les premiers plus amiablement..., mais non pas plus solidement ni plus parfaitement » que les seconds. « Ainsi, l'amour qui naîtra emmi les épines et répugnances d'un naturel âpre et sec (Fénelon, par exemple) sera plus brave et plus glorieux, comme l'autre sera aussi plus délicieux. » Si vous avez « le cœur enclin à l'amour », tournez-le vers Dieu : « mais si vous êtes rudes et amers... hélas ! pauvres gens, puisque vous êtes privés de l'amour naturel », aspirez au surna-

(1) Il ajoute : « ni aux anges ».

turel [1]. Il n'était lui, certes, ni rude, ni amer, ni sec, la dévotion même au contraire, dans ce qu'elle a de plus suave, de plus « facile », et aussi de plus « actif ». Chez lui, le contact n'est presque jamais rompu entre la fine pointe et la partie inférieure de l'âme. Et c'est là pour nous une double raison de le croire, lorsqu'il affirme sans relâche, que la prière, bien qu'elle accueille, entretienne et sanctifie ce concours délicieux de toutes les activités spirituelles, est cependant, prise en soi, quelque chose de beaucoup plus profond, de plus simple, de plus dépouillé, de moins poétique, de moins sensible, de moins agissant au sens ordinaire du mot. Comment en douterait-il, d'ailleurs, lui qui a eu sous les yeux, pendant si longtemps, une prière toute différente de la sienne, et en apparence toute contraire, la prière de sainte Chantal ?

Chez celle-ci, en effet, au lieu de la pleine harmonie que nous venons de dire, un désaccord presque absolu. Les activités de surface, loin de s'unir aux mouvements de la fine pointe, les ignorent, les combattent même. Les pensées, ou bien se refusent à prendre l'essor, ou bien, cruellement hostiles, ne proposent que des doutes contre la foi, que des idées de blasphème. Torpeur ou révolte, elle n'a de choix qu'entre ces deux maux. Étrange prière qui aura d'abord fortement déconcerté François de Sales. Notez qu'il lui manque la facile ressource d'attribuer cette impuissance apparente à des causes naturelles ou morales, débilité de l'esprit, tiédeur de la volonté. La générosité de Mme de Chantal va jusqu'à l'héroïsme ; et quand elle ne s'occupe pas aux choses de Dieu, il n'est pas de sensibilité plus ardente, d'imagination plus vive, de plus ferme intelligence. D'où la certitude qui s'imposera peu à peu et qui remplit le *Traité de l'Amour de Dieu* ; cette prière, qui semble nulle, ne serait-elle pas la plus haute, la vraie prière et à l'état pur ? Dans ce que nous appelons improprement expérience reli-

(1) *Traité*, II, pp. 320-321.

pieuse, Dieu ne serait-il pas l'agent principal, dépouillant l'âme de ses activités de surface, afin de s'unir plus intimement à elle ?

Il y a des âmes, écrivait sainte Chantal... que la divine bonté dénue si extraordinairement de toute satisfaction, désir et sentiment, qu'elles ont peine de se supporter et de s'exprimer, parce que tout ce qui se passe en leur intérieur est si mince, si délicat et imperceptible, pour être tout à l'extrême pointe de l'esprit qu'elles ne savent comment en parler[1].

Voilà un véritable martyre, sur lequel nous aurons, maintes fois, l'occasion de revenir, notamment dans le chapitre sur le P. Piny ; distractions importunes, doutes incessants, peur de sombrer dans les enfers de l'inertie, de la déraison. Mais de là aussi, lorsque fléchit leur résistance inutile au travail divin, lorsque la réflexion se résigne au silence, lorsque l'imagination accepte de fermer les yeux, et la sensibilité de ne plus tendre le cœur, de là ces impressions de paix, de lumière, de force, l'apparition obscure d'un autre moi, plus vrai que le moi de surface, le seul qui s'unisse à Dieu.

Au point du jour, écrit-elle encore, Dieu m'a fait goûter, mais presque imperceptiblement, une petite lumière en la très haute suprême pointe de mon esprit. Tout le reste de mon âme et ses facultés n'en ont point joui, mais elle n'a duré environ qu'un demi-Ave Maria[2].

Quelle leçon pour François de Sales ! En vrai savant, il aura bientôt distingué ce qu'une telle expérience présente d'exceptionnel, et ce qu'elle nous apprend sur l'essence même de la prière. Ce qu'il y a ici de rare, ce n'est pas la différence entre les deux parties de l'âme — car de ce chef toutes doivent se ressembler — c'est l'heureux et cruel concours de circonstances, l'épreuve persistante qui ont rendu cette distinction sensible, évidente et comme palpable. La

(1) *Œuvres de sainte Chantal*, Paris, 1875, II, pp. 137-138.
(2) *Ib.*, I, p. 21.

géographie de l'âme est la même chez nous tous, mais au lieu que, dans la plupart des cas, l'activité imperceptible de la fine pointe est couverte par les activités bruyantes, essoufflées de la surface, ici la détresse et le silence de la surface laissent apparaître au premier plan la suprême pointe.

C'est donc pour sainte Chantal, c'est en pensant à elle, en la regardant, c'est tout ensemble pour la consoler et pour se l'expliquer à lui-même, qu'il a écrit les pages les plus sublimes du traité, notamment les derniers chapitres du livre IX, sur *la pureté de l'indifférence*, poème métaphysique digne de Platon, un des chefs-d'œuvre, je dirais même volontiers, le chef-d'œuvre de la littérature spirituelle. « Dieu m'a fait voir, lui écrivait-il à la veille de composer ces chapitres, m'a fait voir votre âme et votre état par la comparaison d'un excellent musicien[1]. »

Un musicien des plus excellents de l'univers... devint en peu de temps si extrêmement sourd qu'il ne lui resta plus aucun usage de l'ouïe, néanmoins il ne laissa pas pour cela de chanter et manier son luth délicatement à merveille..., mais parce qu'il n' (y) avait aucun plaisir...

il ne sonnait plus du luth que pour contenter son prince. Quand celui-ci

lui témoignait d'agréer son chant, il était tout ravi de contentement. Mais il arrivait quelquefois que le prince, pour essayer l'amour de cet aimable musicien, lui commandait de chanter, et soudain, le laissant là en sa chambre, il s'en allait à la chasse.

Il n'en continuait pas moins de chanter, bien que privé du seul plaisir qu'il pût désormais se promettre, « celui de plaire à son prince ».

Certes le cœur humain est le vrai chantre du cantique de l'amour sacré, et il est lui-même la harpe et le psalterion. Or, ce chantre s'écoute soi-même pour l'ordinaire, et prend un grand plaisir d'ouïr la mélodie de son cantique ; c'est-à-dire, notre

(1) *Lettres*, VI, pp. 128, 29.

cœur aimant Dieu savoure les délices de cet amour, et prend un contentement non pareil d'aimer un objet tant aimable.

« Amoureux de l'amour » qu'il porte à Dieu, de cet amour « en tant qu'il est à eux, qu'il est dans leur esprit et qu'il en procède ».

Car, encore que cet amour sacré s'appelle amour de Dieu, parce que Dieu est aimé par iceluy, il ne laisse pas d'être nôtre, parce que nous sommes les amants qui aimons par iceluy. Et c'est là le sujet du change : car en lieu d'aimer ce saint amour parce qu'il tend à Dieu qui est l'aimé ; nous l'aimons, parce qu'il procède de nous... Or, qui ne voit qu'ainsi faisant, ce n'est plus Dieu que nous cherchons, ains que nous revenons à nous-mêmes... ? Et d'autant que le cantique de l'amour divin est le plus excellent de tous, (on) l'aime aussi davantage, non à cause de l'excellence divine qui y est louée, mais parce que l'air du chant en est plus délicieux.

Égocentrisme dévot, on voit que nous n'avons rien inventé.

Le cantique est divin, mais le motif qui nous le fait chanter, c'est la délectation spirituelle que nous en prétendons.

Il est sans doute « malaisé d'aimer Dieu qu'on n'aime » en même temps, « le plaisir que l'on prend en son amour ». Ce sont là néanmoins deux dispositions et si différentes que, si le plaisir vient à manquer, plusieurs ne se soucient plus de l'amour.

Vous verrez, Théotime, cet homme qui prie Dieu, ce vous semble, avec tant de dévotion... ; attendez un peu, et vous verrez si c'est Dieu qu'il aime. Hélas ! soudain que la suavité... cessera, il ne priera plus qu'en passant ; or, si c'était Dieu qu'il aimait, pourquoi eût-il cessé de l'aimer, puisque Dieu est toujours Dieu ? C'était donc la consolation de Dieu qu'il aimait, et non le Dieu de consolation.

Les enfants, « quand on leur donne du miel sur un morceau de pain, ils lèchent et sucent le miel et jettent par après le pain », ainsi les égocentristes.

Si la suavité était séparable de l'amour, ils quitteraient l'amour et tireraient la suavité... Ils suivent l'amour à cause de la suavité.

laquelle quand ils n'y rencontrent pas, ils ne tiennent compte de l'amour.

Il y a sans doute une échelle des suavités. Celle que « l'on prend dans le plaisir de la Divinité » est assurément la plus exquise de toutes et la plus noble. Mais elle n'en est que plus plaisir pour cela :

Ce plaisir de « plaire » à Dieu n'est pas à proprement parler l'amour divin, ains seulement un fruit d'iceluy, qui en peut être séparé, ainsi qu'un citron de son citronnier.

Et voilà pourquoi, le « prince » de François de Sales, fantasque en apparence et même cruel, plante là son chantre sourd pour une partie de chasse, le laissant ainsi chanter, sans qu'il « ait le plaisir de plaire à son prince ».

Tandis, o Dieu, que je vois votre douce face, qui témoigne d'agréer le chant de mon amour, hélas, que je suis consolé ! Car y a-t-il aucun plaisir qui égale le plaisir de bien plaire à son Dieu ? Mais quand vous retirez vos yeux de moi, et que je n'aperçois plus la douce faveur de la complaisance que vous preniez en mon cantique, vrai Dieu, que mon âme est en grande peine ! mais sans cesser pourtant de vous aimer... et de chanter continuellement l'hymne de sa dilection, non pour aucun plaisir qu'elle y trouve, car elle n'en a point, ains chante pour le pur amour de votre volonté.

Là-dessus il est amusant, ou irritant, de penser au beau dédain de M. de Meaux, renvoyant le B. M. de Genève à l'école : directeur excellent, penseur médiocre : « plus de bonne intention que de science » ; « sa théologie pourrait être plus correcte et ses principes plus sûrs »[1]. Et tant de pauvres plaisanteries sur « l'amour qui n'aime pas », étrange

(1) Cf. Dom Mackey, *Traité*, I, LXXIII. « Ce qui est... regrettable, c'est que Bossuet, avant de formuler ce jugement, se soit contenté de parcourir d'une manière rapide et superficielle les écrits de notre Docteur... Une étude sérieuse et complète aurait certainement amené cet homme de génie à étendre à la doctrine dogmatique de saint François de Sales, l'admiration qu'il avait vouée (?) à son enseignement ascétique et mystique. » Est-ce bien sûr ? Bossuet n'a-t-il pas répété cent fois que la théologie du pur amour ruinait tout le christianisme ?

fascination du panhédonisme qui faussera, pour trois siècles, l'idée même de la prière!

Il n'y a rien de si triste que de servir un maître qui n'en sait rien, ou s'il le sait, ne fait nul semblant d'en savoir gré ; et faut bien, en ce cas-là, que l'amour soit puissant, puisqu'il se soutient lui seul, sans être appuyé d'aucun plaisir ni d'aucune prétention.

Ainsi arrive-t-il quelquefois,

et il suffirait d'une seule, puisque nous voulons saisir l'essence même de la prière,

que nous n'avons nulle consolation ès exercices de l'amour sacré. D'autant que, comme chantres sourds, nous n'oyons pas notre propre voix, ni ne pouvons jouir de la suavité de notre chant. Ains, au contraire, outre cela, nous sommes pressés de mille craintes, troublés de mille tintamarres, que l'ennemi fait autour de notre cœur, suggérant que peut-être ne sommes-nous point agréables à notre Maître, et que notre amour est inutile, oui même qu'il est faux..., puisqu'il ne produit point de consolation. Or alors, Théotime, nous travaillons, non seulement sans plaisir, mais avec un extrême ennui, ne voyant ni le bien de notre travail, ni le contentement de celui pour lequel nous travaillons.

Aucun allégement à espérer de la suprême pointe, bloquée de tous côtés par mille tentations, et « assez embesognée à se garder d'être surprise d'aucun consentement au mal ».

La foi, certes, résidente en la cime de l'esprit, nous assure bien que ce trouble finira..., mais la grandeur du bruit... que l'ennemi fait dans le reste de l'âme... empêche que les avis et remontrances de la foi ne sont presque point entendues, et ne nous demeure en l'imagination que ce triste présage : « Hélas ! je ne serai jamais joyeux. »

O Dieu, mon cher Théotime, mais c'est alors qu'il faut témoigner une invincible fidélité envers le Sauveur, le servant purement pour l'amour de sa volonté..., parmi ce déluge de tristesses, d'horreurs, de frayeurs...,

comme la sainte Vierge et saint Jean, au pied de la Croix,

fermes en l'amour, lors même que le Seigneur, ayant retiré toute sa sainte joie dans la cime de son esprit, ne répandait ni allégresse, ni consolation quelconque en son divin visage, et que ses yeux alangouris et couverts des ténèbres de la mort, ne jetaient plus que des regards de douleur ; comme aussi le soleil, des rayons d'horreur et d'affreuses ténèbres.

Bien que l'âme continue de croire et d'espérer, bien que son amour n'ait jamais été plus fort,

elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, espère et chérit son Dieu, d'autant que la détresse l'occupe et accable si fort qu'elle ne peut faire aucun retour sur soi-même, pour voir ce qu'elle fait ; et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi, ni espérance, ni charité, ains seulement des fantômes et inutiles impressions de ces vertus-là, qu'elle sent presque sans les sentir, et comme étrangères, non domestiques de son âme[1].

Agonie et mort qui « rendent l'amour excessivement pur et net »[2]. L'amour,

entrant dans une âme, pour la faire heureusement mourir au péché et ressusciter à la grâce, il la fait dépouiller... de toutes sortes d'affections qu'elle portait aux choses du monde ; puis il lui fait quitter la peau même, c'est-à-dire l'estime et l'amour d'elle-même ; et enfin il la dénue même de la vie (des puissances), de l'affection aux vertus, aux exercices spirituels, aux consolations intérieures *qui semblaient être la vie de l'âme ;* et par ainsi, il lui donne la mort, la séparant de tout ce qu'elle avait, *ains de tout ce qu'elle était*[3].

Vérités infiniment consolantes, si on pouvait alors les vivre. Mais précisément les grandes épreuves rendent cette réalisation impossible.

(1) *Traité*, II, pp. 137-149. Une très heureuse formule rappelle que, dans ces cas, l'activité pieuse des puissances — le concours qu'elles donnent aux activités de la fine pointe — n'est jamais entièrement nulle. Si réduite néanmoins qu'elle échappe pratiquement à la conscience. C'est à propos de saint Pierre sortant de prison : « La merveille de sa délivrance... occupait son esprit en telle sorte qu'encore qu'il eût assez de sentiment et de connaissance pour faire ce qu'il faisait, néanmoins il n'en avait pas assez pour connaître qu'il le faisait réellement et tout de bon. » (*Traité*, II, p. 146.)

(2) *Traité*, II, p. 147.

(3) *Ib.*, p. 445 (manuscrit de la première rédaction).

O Dieu, quelle détresse à une âme qui aime Dieu, de ne savoir seulement pas s'il est en elle, ou non, et si l'amour divin pour lequel elle combat est du tout éteint en elle ou non! Mais c'est la fine fleur de la perfection de l'amour céleste que de faire souffrir et combattre l'amant pour l'amour, sans savoir s'il a l'amour pour lequel et *par lequel* il combat [1].

Le mystère du jardin des Oliviers se renouvelle. L'âme peut bien dire qu'elle est « triste jusqu'à la mort »;

et du consentement de tout son intérieur, elle désire, demande et supplie que, s'il est possible, ce calice soit éloigné d'elle, ne lui restant plus que la fine suprême pointe de l'esprit, laquelle, attachée au cœur et bon plaisir de Dieu, dit par un très simple acquiescement... : ma volonté ne soit pas faite, ains la vôtre.

Que ma volonté de surface, active, affective, ne soit pas faite, mais bien ma volonté supérieure, qui acquiesce à celle de Dieu, qui ne fait qu'un avec elle. Acquiescement qui vaudrait toutes les délices, s'il nous était sensible, mais,

c'est l'importance que l'âme fait cette résignation parmi tant de trouble..., qu'elle ne s'aperçoit presque pas de la faire. Au moins il lui est avis que c'est si languidement que ce ne soit pas de bon cœur..., puisque ce qui se passe alors pour le bon plaisir divin se fait non seulement sans plaisir..., mais contre tout le plaisir... de *tout le reste du cœur;* auquel l'amour permet bien de se plaindre, au moins de ce qu'il ne se peut pas plaindre, et de dire toutes les lamentations de Job et de Jérémie, mais à la charge que toujours le sacré acquiescement se fasse dans le fond de l'âme, en la suprême et plus délicate pointe de l'esprit. Et cet acquiescement n'est pas tendre ni doux, ni presque pas sensible, bien qu'il soit véritable, fort, indomptable et très amoureux,

l'amour même!

et semble qu'il soit retiré au fin bout de l'esprit, comme dans le donjon de la forteresse, où il demeure courageux [2].

« Tout nous deffaut », et de cette mort qui nous donne la

(1) *Introduction*, p. 239.
(2) *Traité*, II, pp. 115, 116.

vie, nous ne sentons que l'aiguillon, que le revers de mort, si l'on peut ainsi parler. Il ne nous reste que « cette parole..., ce renoncement de notre âme entre les mains de notre Sauveur ». Mais cela, c'est l'amour, la prière, la vie même[1].

VI. Directions pratiques. — Qu'est-ce donc enfin que cette activité de la fine pointe, que cet acquiescement où tout se ramène? Ou plutôt comment faut-il s'y prendre pour y parvenir? Car enfin, si l'on accepte, bon gré mal gré, qu'il y ait là quelque chose d'indéfinissable, encore voudrait-on de ce je ne sais quoi une description aussi copieuse, aussi précise que possible, d'où l'on puisse tirer une sorte de méthode, un art d'acquiescer, de prier, d'aimer.

Vous voudriez que je vous enseignasse une voie de perfection toute faite, disait-il un jour aux Visitandines, en sorte qu'il n'y eût qu'à la mettre sur la tête, comme vous feriez votre robe, et que, par ce moyen, vous vous trouvassiez parfaite sans peine, c'est-à-dire que je vous donnasse la perfection toute faite... Il vous semble que la perfection est un art, que si l'on pouvait trouver son secret, l'on l'aurait incontinent sans peine. Certes, nous nous trompons, car il n'y a point de plus grand secret que de faire et travailler fidèlement en l'exercice du divin amour.

En d'autres termes et très décevants, pas d'autre secret que d'aimer.

Comment pourrai-je faire pour acquérir l'amour de Dieu? Je vous dirai : En le voulant aimer, et au lieu de vous appliquer à penser et demander comment vous pourrez faire pour unir votre esprit à Dieu, que vous vous mettiez en la pratique par une continuelle application de votre esprit (fine pointe) à Dieu[2].

En effet, demander une méthode, c'est avouer qu'on n'a pas encore saisi la distinction entre les deux parties de l'âme. Un art, quel qu'il soit, ne s'adresse qu'à nos facultés : il entraine, oriente, façonne ou l'intelligence ou l'imagina-

(1) *Traité*, II, p. 14[illegible].
(2) *Entretiens*, pp. [illegible]

tion, ou même l'amour de surface. *Ars amandi.* Il y a certes, des méthodes de prière — la liturgie en est une — mais ces méthodes n'ont pas d'autre objet que de mettre en branle et d'entretenir celles de nos puissances — intellectuelles, imaginatives, émotives — dont l'activité doit normalement préluder à la vraie prière, aux actes de l'amour pur. Mais pour qui sent la différence entre le bloc de la prière et la prière en soi, un art d'aimer Dieu est quelque chose d'aussi absurde qu'un art poétique, au sens rigoureux de ce dernier mot, et pour la même raison. Aucune règle ne nous fera devenir poète. On l'est ou on ne l'est pas : le courant de l'inspiration passe ou ne passe pas. On aime ou on n'aime pas.

La volonté n'aime qu'en voulant aimer [1].

Axiome décourageant, je l'avoue, pour qui n'aime pas; réconfortant pour les autres, comme le démontrera bientôt plus à fond le P. Piny. Rappelons-nous que cet amour, par définition, on ne le sent pas. Dès lors, à quoi bon s'efforcer par des retours indéfinis sur soi-même, d'atteindre à une certitude!

Il y a certes des âmes qui s'occupent tant à penser comment elles feront, qu'elles n'ont pas le temps de faire, et toutefois, en ce qui regarde... l'union de notre âme avec la divine bonté, il n'est question que de peu savoir et de beaucoup faire [2]. Il ne faut... point s'arrêter à considérer si l'on a de bons sentiments, mais il nous faut faire ce qu'ils nous feraient faire si nous les avions [3].

C'est là, pour ainsi dire, une surméthode. Puisque aimer c'est vouloir aimer, il n'y a qu'à se conduire comme si l'on voulait aimer; s'affirmer à soi-même, sans plus d'examen, et à Dieu, que l'on veut aimer. Répéter : Je veux. « Tout nous deffaut », disait-il plus haut, qu'importe? puisqu'il nous reste l'unique nécessaire, à savoir *cette parole* par où nous

(1) *Traité*, I, p. 54.
(2) *Entretiens*, p. 151.
(3) *Ib.*, p. 544.

acquiesçons[1]. — Quoi! une parole, des mots, que celui qui n'aime pas peut dire aussi facilement que celui qui aime! Syllabes volontaires sur les lèvres de celui-ci; débiles, inertes, un vain psittacisme, sur les lèvres de celui-là. — Eh! vous revoilà justement à faire de la psychologie, si l'on peut ainsi parler, gymnastique aussi torturante que décevante, et que votre directeur, qui vous connaît mieux que vous ne vous connaissez, vous a défendue. Faire les gestes, dire les paroles de celui qui veut, c'est déjà commencer à vouloir, c'est déjà même vouloir au plein sens du mot.

Si vous ne sentez pas une telle confiance, si ne faut-il pas laisser d'en faire les actes, et dire à Notre-Seigneur : Encore que je n'aie aucun sentiment de confiance en vous..., je m'abandonne toute entre vos mains. Et il est toujours en notre pouvoir de faire de ces actes... Bien que nous (les) fassions sans goût et sans aucune satisfaction, il ne faut pas s'en mettre en peine, puisque Notre-Seigneur les aime mieux ainsi. Et ne dites pas que vous le dites voirement, mais que ce n'est que de bouche : car si le cœur ne le voulait, la bouche n'en dirait pas un mot[2].

C'est qu'en effet si l'on n'aimait déjà, on ne se tourmenterait pas à rechercher si l'on aime.

Le désir d'aimer et l'amour dépendent de la même volonté : c'est pourquoi, soudain que nous avons formé le vrai désir d'aimer, nous commençons d'avoir de l'amour[3].

(1) *Traité*, II, p. 149.

(2) *Entretiens*, pp. 21, 22. Plusieurs s'imaginent que « de faire des caresses... à ceux à qui on a de l'aversion » soit duplicité, comédie ; mais non, « car les aversions sont involontaires... Nous désavouons ces sentiments comme étrangers, et, en effet, ils le sont ». *Entretiens*, p. 211.

(3) *Traité*, II, pp. 321, 322. D'excellents philosophes tiennent à marquer une différence entre « désir » et « prière ». Pour eux le désir déclancherait la prière. Cf. Mgr Paulot, *op. cit.*, pp. 206, sq. Et ils ont raison, car ils prennent désir au sens courant de ce mot : aspiration, rêve, velléité. — Pour François de Sales, le désir est ici un acte de volonté, d'amour ; l'acte même de la volonté, de l'amour. Ainsi Gerson : « Bien et fort désirer, c'est fort prier », et Fénelon : « On ne prie qu'autant qu'on désire, et on ne désire qu'autant qu'on aime ». Cf. M. J. Pinet, *La Montaigne de Contemplacion...*, Lyon, 1927, pp. 81, 82. « Il prie davantage quand il a une plus grande volonté de prier : parce que c'est cette volonté même qui est une prière ». Hamon, *op. cit.*, 248. « Toute la vie d'un chrétien est un bon désir », saint Augustin, cité par Mgr Paulot, p. 211.

Encore n'est-il pas toujours nécessaire d'exprimer ce désir, de dire que l'on voudrait, ou que l'on veut. Il suffirait presque de ne pas consentir à ne pas vouloir, à ne pas aimer. « C'est assez repousser (le mal) que de ne pas consentir à ses suggestions[1]. »

Les filles ne peuvent être mariées pendant qu'elles disent que non ; ainsi l'âme, quoique troublée, ne peut jamais être offensée (ou cesser d'aimer) pendant qu'elle dit que non[2].

A cet amour, que nous ne sentons pas, il faut croire les yeux fermés, comme nous croyons et parce que nous croyons à l'amour que Dieu a pour nous. *Credidimus charitati.* François de Sales prêche d'exemple :

Mes déportements sont pleins d'une grande variété d'imperfections contraires, et « le bien que je veux, je ne le fais pas » ; mais je sais pourtant bien que, en vérité et sans peinture, je le VEUX et d'une volonté inviolable. Mais, ma fille, comment donc se peut-il faire que, sur une telle volonté, tant d'imperfections paraissent? Non certes, ce n'est pas de ma volonté ni par ma volonté, quoi qu'en ma volonté et sur ma volonté. C'est, ce me semble, comme le gui, qui croît et paraît sur un arbre et en un arbre, bien que non pas de l'arbre ni par l'arbre[3].

Un acte de foi, non pas en notre énergie personnelle, mais en notre volonté divinisée par la grâce. *Vivit... in me Christus*, il veut, il prie, il aime par moi et en moi. Hélas ! ce que je sais que Dieu

veut que je fasse, je ne le sais pas faire. Lui, qui le sait faire, le fasse donc en moi et par moi ; mais qu'il fasse tout par lui (de son côté), à qui je n'ai trouvé que je puisse contribuer autre chose que ce *petit filet de bonne volonté*, que je sens au fin fond de mon misérable cœur;

« que je sens » de la façon qu'il a dite maintes fois, c'est-

(1) *Traité*, I, p. 29.
(2) *Introduction*, p. 305.
(3) *Lettres*, XI, pp. 91, 92.

à-dire, sans la moindre délectation rassurante. Au fond « que je sens » est synonyme ici de « que je veux ».

Cette bonne volonté vit en moi, mais je suis mort en elle, et n'en ressens qu'un lent et faible mouvement, par lequel je soupire presque imperceptiblement le mot sacré de notre fidélité : Vive Jésus ! Vive Jésus [1] !

Ce « filet de volonté », ce « presque imperceptible soupir », et les pauvres formules à peine conscientes qui les traduisent, c'est peu de chose en apparence — un chêne plus grêle qu'un brin d'herbe, et qu'étoufferait un gui colossal — c'est tout néanmoins, en réalité ; c'est notre vrai moi ; un atome, mais de radium.

Que toute la barque de votre navire aille où il voudra ; il tirera bien quant à soi l'aiguille marine, mais il n'empêchera pas pourtant qu'elle fasse son mouvement, et qu'elle n'ait sa tendance à sa belle étoile. Bien que vos sens et votre esprit humains semblent

au rebours de toute prière,

ne vous étonnez nullement, pourvu que l'esprit de la foi,

l'adhésion intellectuelle au dogme de la grâce,

et le mouvement intime de votre cœur,

l'acceptation volontaire de ce dogme et de ses bienfaits,

se tournent toujours à votre belle étoile [2].

Que notre moi de surface s'affiche, s'étale, qu'il se démène et nous encombre, il n'arrivera pas néanmoins, si nous le voulons, si nous affirmons que nous le voulons, à nous déloger de chez nous, à nous paralyser, à nous éteindre :

Avez-vous jamais vu, Philothée, un grand brasier de feu couvert de cendres ? Quand on vient, dix ou douze heures après pour

(1) *Lettres*, XI, p. 183.
(2) *Ib.*, III, pp. 178-179.

y chercher du feu, on n'en trouve qu'un peu au milieu du foyer, et encore on a peine de le trouver. Il y était néanmoins, puisqu'on l'y trouve, et avec lui on peut rallumer tous les autres charbons déjà éteints. C'en est de même de la charité, qui est notre vie spirituelle. La tentation, jetant sa délectation en la partie inférieure, couvre, ce semble, toute l'âme de cendres, et réduit l'amour de Dieu au petit-pied, car il ne paraît plus en nulle part, sinon au milieu du cœur, au fin fond de l'esprit. Encore semble-t-il qu'il n'y soit pas, et a-t-on peine à le trouver. Il y est néanmoins en vérité [1].

Credidimus charitati.

VII. Passivité terminale, l'état de prière. — Autre chose est un acte, autre chose une disposition permanente, un état d'adhésion, de pur amour, de prière. Comme ces mots d'état, de disposition, nous y invitent, nous rentrons ici dans une zone passive, très différente néanmoins de cette passivité initiale que nous avons définie plus haut. Celle-ci — en tant qu'elle est nôtre, — reste une passivité pure : active présence de Dieu qui nous divinise à notre insu et sans que notre activité volontaire se prête à ce travail, accepte ce don. Le baptême fixe un enfant de quelques heures dans un état de pur amour ; la fine pointe de ce petit muet est une prière substantielle en quelque sorte, mais qui ne prie pas. Comment soupçonner d'idolâtrie le père d'Origène, en posture d'adoration devant son fils endormi, pur tabernacle, vierge de toute gloire humaine, et que la Majesté de Dieu remplit seule? Mais dans l'âme inactive des saints court un dernier frisson, scintille un dernier rayon d'activité volontaire, activité diffuse qui garde le caractère et le mérite, soit des actes libres qui l'ont précédée, soit des actes libres qu'elle couve ardemment, et qui, bien qu'intermittents, la maintiennent, l'entretiennent, la renouvellent, la redoublent même. Ce n'est pas un simple phénomène d'habitude, une suspension provisoire ou un

(1) *Introduction*, p. 296.

sommeil des puissances. Dans un athlète ou dans un géomètre au repos, rien qui nous fasse admirer la souplesse de l'un ou la science acquise de l'autre. La pile reste chargée, mais, pour l'instant, le courant ne passe plus. Chez les saints, au contraire, le courant passe. Dieu prend plaisir à en suivre la transmission imperceptible. Ténèbres phosphorescentes, sommeil vigilant. Plein jour de la fine pointe ; nuit des puissances ; sommeil de celles-ci; veille permanente de celle-là.

Prenez garde, en effet, que la fine pointe du petit baptisé est déjà unie à Dieu. S'il ne s'approprie pas cette union, c'est que ses puissances enveloppées ne sont pas encore capables d'agir, de « se serrer contre Dieu ». On ne saurait trop le redire, ne serait-ce que pour étrangler l'absurde accusation de quiétisme dont on poursuit les mystiques. Nulle contemplation, nulle quiétude qui n'exige, comme condition indispensable un acte de la volonté libre ; et nul acte libre sans le concours de nos puissances spirituelles. Ce n'est pas la fine pointe seule qui dit le *je veux* décisif, et qui, par là, établit le contact avec le courant divin ou, si l'on préfère l'image salésienne, qui rompt les digues pour laisser passer le fleuve. Une inactivité plus ou moins longue et complète des puissances pourra suivre ; un silence, une nuit, un sommeil, le dépouillement, la mort que nous avons dite, mais on a toujours commencé par un acte complet vivant, éveillé, volontaire, au sens commun de ce mot, et par une claire parole, intérieure ou extérieure, peu importe. Je veux, répète François de Sales et je sais que je veux, et ce que je veux, à savoir le don qui me divinise, bien que, d'ailleurs, ce don lui-même je ne le connaisse que par la foi. Il expliquera merveilleusement tout cela dans ses chapitres sur la quiétude, mot redoutable, et qui donne le cauchemar à de grands savants qui semblent n'avoir jamais ouvert une Bible. En vérité, rien de plus simple que la quiétude, ni même à bien le comprendre, de plus commun... *in pace*, *in idipsum*...

C'est l'état d'une âme que des actes multiples et fervents de ses puissances ont « bien amorcée à la présence divine », et qui « demeure en cette présence », soit qu'elle continue à s'y tenir par une adhésion formelle, soit que Dieu lui-même l'y tienne. Or le difficile et jusqu'à l'héroïsme, n'est pas, comme on semble croire, de s'y laisser ainsi tenir, mais de s'y mettre.

Il faut plus de soin pour se mettre en la présence de Dieu, que pour y demeurer lorsque l'on s'y est mis. Car, pour s'y mettre, il faut appliquer sa pensée et la rendre actuellement attentive à cette présence, mais, quand on s'est mis en cette présence, on s'y tient par plusieurs autres moyens, tandis que, soit par l'entendement, soit par la volonté,

entendez, par une pensée, ou par un vouloir qui ne s'occupent pas actuellement de cette présence, qui ne se fixent pas sur elle,

on fait quelque chose en Dieu ou pour Dieu : comme, par exemple, le regardant, ou quelque chose pour l'amour de lui.

Ainsi, une sœur de charité, affairée, absorbée auprès de son malade, perd la pensée, l'image, le sentiment de la présence, mais non pas l'union vivifiante à cette présence. Elle reste en état d'adoration, de prière, comme nous disions plus haut ;

l'écoutant ou ceux qui parlent pour lui ; parlant à lui, ou à quelqu'un pour l'amour de lui ;

ainsi, dans une prière vocale, tellement distraite, qu'on la prendrait pour un pur psittacisme,

et faisant quelque œuvre, quelle qu'elle soit, pour son honneur et service.

Il y a plus encore, tant cet état est solide et permanent.

On se maintient en la présence de Dieu, non seulement l'écoutant, ou le regardant, ou lui parlant, mais aussi attendant s'il lui plaira de nous regarder, de nous parler, ou de nous faire

parler à lui ; ou bien encore, en ne faisant rien de tout cela, mais demeurant simplement où il lui plaît que nous soyons. Que si, à cette simple façon de demeurer devant Dieu, il lui plaît d'ajouter quelque petit sentiment que nous sommes tout siens et qu'il est tout nôtre, ô Dieu, que ce nous est une grâce désirable et précieuse !

Cette dernière observation est capitale ; elle dissocie énergiquement deux idées qui semblent d'abord inséparables, ou plutôt identiques : l'idée de quiétude et celle de suavité religieuse. François de Sales n'oublie jamais que la fine pointe n'est le siège d'aucun plaisir. L'état du pur amour est le plus souvent source de joie, mais il suffit que, pendant les grandes épreuves, cette source se trouve momentanément aveuglée, pour que s'impose cette dissociation essentielle. Quand, du reste, elle devient délicieuse — *cor meum et caro mea exultaverunt* — cette adhésion habituelle et quasi toute passive, cette quiétude a sa joie propre qui ne ressemble pas aux consolations beaucoup plus vives que donnent les grâces actuelles. C'est une euphorie à peine consciente, plutôt négative que positive : absence de toute inquiétude, de tout essoufflement ; une impression confuse de sécurité, d'équilibre, de confort ; une paix qui est à peine dans le sens, et qui dépasse toute joie. Ni le jour, ni la nuit ; un doux crépuscule dont on respire, sans effort, sans attention, la pureté, le calme, les émanations toniques. « C'est la joie pure du Saint Esprit » que les mystiques célèbrent sans fin. La vraie joie de vivre.

L'âme a une certaine ardente suavité d'être en la présence de Dieu, laquelle pour lors lui est imperceptible, comme il advint aux disciples pèlerins, qui ne s'aperçurent bonnement de l'agréable plaisir dont ils étaient touchés, marchant avec Notre-Seigneur, sinon quand ils furent arrivés, et qu'ils l'eurent reconnu en la divine fraction du pain.

Oscillation continue de l'acte à l'état, de l'état à l'acte.

Il est vrai qu'alors la quiétude de l'âme n'est pas si grande comme si l'entendement et la mémoire (et la sensibilité) conspi-

raient avec la volonté, mais toutefois elle ne laisse pas d'être une vraie tranquillité spirituelle, puisqu'elle règne en la volonté, qui est la maîtresse de toutes les autres facultés.

Mieux vaudrait, s'il était possible, un concert perpétuel de la fine pointe et des puissances; mais, puisque celles-ci résistent d'elles-mêmes au travail mortifiant de la grâce, puisque ardentes à vivre de leur vie propre, elles paralysent plus ou moins, quand elles ne l'étouffent pas, la vie divine qui est offerte à leur adhésion, il faut bien que cette vie même leur impose des cures de quiétude.

Il y a des esprits actifs, fertiles et foisonnants en considérations ; il y en a qui sont souples, repliants et qui aiment grandement à sentir ce qu'ils font...,

parce qu'ils ont un appétit insatiable de sentir, parce que la surface de toute âme est panhédoniste ;

retournant perpétuellement leur vue en eux-mêmes pour reconnaître leur avancement ; il y en a encore qui ne se contentent pas d'être contents, s'ils ne sentent, regardent et savourent leur contentement. Or tous ces esprits sont ordinairement sujets d'être troublés en la sainte oraison ; car si Dieu leur donne le sacré repos de sa présence, ils le quittent volontairement pour voir comme ils se comportent en iceluy, et pour examiner s'ils ont bien du contentement, s'inquiétant pour savoir si leur tranquillité est bien tranquille... En lieu d'occuper doucement leur volonté à sentir les suavités de la présence divine, ils emploient leur entendement à discourir sur les sentiments qu'ils en ont,

espérant par là, quoique souvent à leur insu, rendre plus intenses ces suavités presque imperceptibles, en lui ouvrant toute grande aux influences de la fine pointe, la zone des facultés affectives.

Il y a bien de la différence, Théotime, entre s'occuper (par la volonté) en Dieu, qui nous donne du contentement (qui laisse filtrer ce contentement jusqu'aux sens intérieurs) et s'amuser au contentement que Dieu nous donne ;

s'y amuser, en l'examinant pour mieux le savourer.

L'âme donc à qui Dieu donne la sainte quiétude amoureuse en l'oraison, se doit abstenir tant qu'elle peut de se regarder soi-même ni son repos, lequel, pour être gardé, ne doit point être curieusement regardé !

Un repos trop conscient, trop « regardé », trop aimé n'est plus un repos. « Nous voyons les petits enfants grommeler et faire des petits plaints, quand... ils commencent à téter. » « En baisant la belle et chaste Rachel », Jacob, « jetant un cri, pleura ». Réflexe normal et bienfaisant dont l'amour profane n'a pas le monopole.

Mais pourtant la paix de l'âme serait bien plus grande et plus douce si on ne faisait point de bruit autour d'elle et qu'elle n'eût aucun sujet de se mouvoir, ni quant au cœur ni quant au corps ; car elle voudrait bien être tout occupée en la suavité de cette présence divine ; mais ne pouvant quelquefois s'empêcher d'être divertie des autres facultés, elle conserve au moins la quiétude en la volonté, qui est la faculté par laquelle elle reçoit la jouissance du bien,

jouissance, plaisir, mais insensibles : ce sont là, ne l'oublions pas, des mots impropres, des métaphores.

Et notez qu'alors la volonté, retenue en quiétude, par le plaisir qu'elle prend en la présence divine, elle ne se remue point pour ramener les autres puissances qui s'égarent : d'autant qu'elle... perdrait sa peine à courir çà et là pour attraper ces puissances volages, lesquelles aussi bien ne peuvent jamais être si utilement (efficacement) rappelées à leur devoir que par la persévérance de la volonté en la sainte quiétude. Car petit à petit toutes les facultés sont attirées par le plaisir que la volonté reçoit, et duquel elle leur donne certains ressentiments, comme des parfums, qui les excitent à venir auprès d'elle, pour participer au bien dont elle jouit,

ou plutôt au bien que la volonté possède, auquel elle adhère fortement, et dont elle communique la jouissance proprement dite aux facultés inférieures. Il y a donc plusieurs degrés dans la quiétude :

Quelquefois elle est en toutes les puissances de l'âme, jointes

et unies à la volonté ; quelquefois elle est seulement en la volonté, en laquelle elle est aucunes fois sensiblement et d'autres fois imperceptiblement.

« Sensiblement », lorsque l'intelligence et la sensibilité, se glissent, pour ainsi dire, jusqu'au seuil de la fine pointe et si près du sanctuaire qu'elles peuvent se joindre confusément et discrètement à l'union.

Quelquefois, non seulement l'âme s'aperçoit de la présence de Dieu, mais elle l'écoute parler, par certaines clartés et persuasions intérieures qui tiennent lieu de paroles ;

mystérieux accords sur lesquels les facultés inférieures mettent des paroles.

Aucunes fois, elle le sent parler et lui parle..., mais si secrètement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la sainte paix et quiétude ; si que, sans se réveiller, elle veille avec lui.

Les dernières vibrations de ces harmonies parviennent encore jusqu'aux facultés inférieures, les remplissent d'aise, mais si lointaines, que les paroles manquent à ces facultés elles-mêmes, dont le propre est de parler.

Mais enfin quelquefois ni elle ne voit son Bien-Aimé, ni elle ne lui parle, ni elle ne sent aucun signe de sa présence, ains simplement elle sait qu'elle est en la présence de son Dieu, auquel il plaît qu'elle soit là.

Elle sait qu'il est là, par un acte de foi ; elle a voulu être là, rester là, par un acte antérieur de la volonté libre, acte qui n'a pas été révoqué et qui a déterminé cette quiétude inconsciente.

O belle statue (état, statue, les deux mots s'appellent) dis-moi, pourquoi es-tu là dans cette niche ? — Parce que mon maître m'y a colloquée. — Mais pourquoi y demeures-tu sans rien faire ? — Parce que mon maître ne m'y a pas placée afin que je fisse chose quelconque. — Mais, pauvre statue, de quoi te sert-il d'être là de la sorte ? — Hé Dieu .... je ne suis pas ici pour mon intérêt

et service, mais pour obéir et servir à la volonté de mon seigneur et sculpteur... — Or, dis-moi donc..., tu ne vois point ton maître, et comme prends-tu du contentement à le contenter ? — Non certes, je ne le vois pas, car j'ai des yeux, non pas pour voir, comme j'ai des pieds non pas pour marcher ; mais je suis trop contente de savoir que mon cher maître me voit ici et prenne plaisir de m'y voir. — Mais ne voudrais-tu pas bien avoir du mouvement pour t'approcher de l'ouvrier qui t'a fait, et afin de lui faire quelque autre meilleur service ?

Non, non ! elle proteste qu'elle ne voudrait pas faire autre chose, sinon que son maître le voulût.

— Et quoi donc... tu ne désires rien sinon d'être une immobile statue là dedans cette creuse niche ? — Non certes !

Elle ne voit, ni ne sent ; elle ne veut même plus, ou si peu que rien, d'une volonté actuelle, tellement délaissée par le sculpteur, et tellement assiégée, troublée par la révolte de ses puissances, qu'elle n'a même plus ni la pensée, ni le plaisir conscient, ni la force de dire : Je veux. Mais elle a voulu d'abord, et avec tant de générosité, d'énergie que ce vouloir persiste en elle, un vouloir d'état. Passivité presque totale et qui peut le devenir tout à fait, puisqu'elle se prolonge pendant le sommeil.

Oui, même en dormant profondément, nous sommes encore plus profondément en la très sainte présence de Dieu [1]. Oui certes, Théotime, car si nous l'aimons, nous nous endormons non seulement à sa vue, mais à son gré, et non seulement par sa volonté, mais selon sa volonté,

à laquelle l'état du pur amour nous tient accordés ;

et semble que ce soit lui-même, notre créateur et sculpteur céleste, qui nous jette là sur nos lits, comme des statues dans

(1) Comprenez bien à quoi se rapporte ce « plus ». François de Sales ne veut pas dire que l'état du pur amour soit plus parfait pendant le sommeil que pendant la veille, plus parfait, en d'autres termes, lorsque les actes formels d'adhésion deviennent impossibles. Il veut dire que, si profondément que nous puissions dormir, nous restons encore plus profondément unis à la présence divine. Le sommeil ne lie que nos puissances ; la fine pointe ne dort jamais.

leurs niches (où nous demeurons) quoique sans le voir et sans nous en apercevoir[1].

Combien plus parfaite une quiétude éveillée où, bien qu'ils ne dorment pas et que, tout au contraire, ils continuent à réclamer goulûment, désespérément leur nourriture, nos appétits de connaître et de sentir ne trouvent pas où se prendre, où se satisfaire.

Cette quiétude, en laquelle la volonté n'agit que par un très simple acquiescement au bon plaisir divin, voulant être en l'oraison sans aucune prétention que d'être à la vue de Dieu, selon qu'il lui plaira, c'est une quiétude souverainement excellente, d'autant qu'elle est pure de tout intérêt, les facultés de l'âme n'y prenant aucun contentement, ni même la volonté, sinon en sa suprême pointe, en laquelle elle se contente de n'avoir aucun autre contentement, sinon celui d'être sans contentement, pour l'amour du contentement et bon plaisir de son Dieu, dans lequel elle se repose... C'est le comble de l'amoureuse extase,

extase au rebours, ne l'oublions pas, sèche, désolée, dépouillée et martyrisée,

de n'avoir pas sa volonté en son contentement, mais en celui de Dieu ou de n'avoir pas son contentement en sa volonté, mais en celle de Dieu[2].

(1) « Imaginez-vous... que saint Paul, saint Denis... sont encore en ce monde et qu'ils dorment de lassitude... Représentez-vous d'autre part quelque bonne âme, mais non pas si sainte... qui fût en l'oraison d'union à même temps. (Remarquez en passant qu'il ne réserve pas cette oraison d'union à quelques âmes extraordinaires...) Je vous demande..., qui est plus uni, plus serré... à Dieu, ou ces grands saints qui dorment, ou cette âme qui prie ? Certes ce sont ces admirables amants ; car ils ont plus de charité (habituelle) et leurs affections, quoiqu'en certaine façon dormantes (car encore une fois, la fine pointe ne dort jamais), sont tellement engagées et prises à leur Maître qu'elles en sont inséparables... Celle-là est plus avant en l'exercice de l'union, et ceux-ci sont plus avant en l'union ; ceux-ci sont unis et ne s'unissent pas, puisqu'ils dorment, et celle-là s'unit, étant en l'exercice et pratique actuelle de l'union ». *Traité*, II, pp. 18-19. Il ne parlerait pas autrement s'il était question de comparer à « cette âme qui prie », de grands saints qui « sommeillent » à la façon d'Homère, *quandoque bonus...*, ou plutôt de grands saints dont seule la sainteté sommeille, « voire jusqu'à commettre... de fâcheux péchés véniels surtout contre la charité fraternelle ». *Traité*, II, pp. 184-185. On voit quel est dans la pensée de notre docteur, le prix de cette troisième étape : la passivité terminale.

(2) *Traité*, I, pp. 336-343.

Imperceptiblement délicieuse, ou sensiblement crucifiante, il n'est pas à craindre, d'ailleurs, que cette passivité, si elle vient de Dieu, dégénère en paresse, et cet état d'abandon en pococurantisme. Même immobile à la fine pointe, cette flamme tend constamment à gagner les facultés inférieures, et celles-ci, chez une âme vraiment droite, n'ont, le plus souvent, que trop de fièvre, à s'ouvrir à cet incendie.

Le divin amour, tandis que nous sommes en ce monde, est un mouvement, ou du moins une habitude active et tendante au mouvement; lors même qu'il est parvenu à la simple union (à la passivité terminale), il ne laisse pas d'agir, quoique imperceptiblement, pour l'accroître et perfectionner de plus en plus[1];

perfectionnement, renouvellement qui ne peut se faire que par l'intervention de nos facultés actives, et le plus souvent « par manière de petits mais fréquents élancements et avancements de l'âme en Dieu »[2].

Cet exercice de l'union avec Dieu se peut même pratiquer par de courts et passagers, mais fréquents élans de nos cœurs en Dieu, par manière d'oraisons jaculatoires... « Hé, puisque je suis fait pour vous, pourquoi ne suis-je pas en vous? Abîmez cette goutte d'esprit que vous m'avez donnée, dans la mer de votre bonté... Ah! Seigneur, puisque votre cœur m'aime, que ne me ravit-il à soi, puisque je le veux bien[3]. »

Peu d'actes, et intermittents, et qui se ramènent tous à vouloir, à dire : Je veux.

O que bienheureuse est l'âme qui a une fois bien fait le dépouillement et la parfaite résignation,

et si bien fait ces actes qu'elle est désormais dans un état de dépouillement.

(1) *Traité*, II, p. 9.

(2) *Traité*, II, pp. 7, 8. Et comme il a toujours peur que la fièvre ne s'en mêle, et avec elle, le trouble, le scrupule, il ajoute : « D'autres fois l'union se fait, non par des élancements répétés, ains par manière d'un continuel insensible pressement... »

(3) *Traité*, II, pp. 19, 10.

Car après, elle n'a à faire qu'un petit soupir et regard en Dieu pour renouveler et confirmer son dépouillement, sa résignation et son oblation, avec la protestation qu'elle ne veut rien que Dieu, et pour Dieu, et qu'elle ne s'aime, ni chose du monde, qu'en Dieu et pour l'amour de Dieu[1].

Vouloir, vouloir, vouloir. vous chercherez en vain chez les maîtres spirituels qui enseignent la primauté de l'ascèse sur la prière, un volontarisme plus décidé, plus exclusif et plus pur que celui-ci. Vouloir, d'ailleurs, essentiellement mystique, actif et passif tout ensemble, beaucoup moins actif que passif, d'autant plus généreux qu'il est moins actif, qu'il ressemble davantage à un « laisser-faire »; prière qui, par elle-même, est la plus crucifiante des ascèses; mais ascèse très spéciale, très improprement nommée; mystique encore une fois[2].

(1) *Traité*, II, p. 336.

(2) Je voudrais pouvoir recommander aux philosophes indépendants cette métaphysique salésienne de la volonté fine-pointe; plus passive qu'active. Il est entendu qu'ici tout se fonde sur des prémisses de foi, sur le dogme de la grâce sanctifiante, ou de la vie dans le Christ. Mais ce dogme, bien qu'il dépasse la raison, peut lui « convenir » (nous disons, nous croyants, qu'il le doit, qu'il répond, en quelque sorte, à ses obscurs pressentiments). Quoi qu'il en soit, n'est-ce pas là une forte construction, admirablement liée, une géométrie, aussi rigoureuse que celle de Spinoza. Je songe, en écrivant ce mot, à une curieuse observation de M. Strowski : « Jamais, chez François de Sales, écrit celui-ci, les beautés et les vérités particulières et multiples ne s'ordonnent suivant des lignes grandes et simples...; elles ne s'inspirent jamais de cet esprit de géométrie qui donne aux doctrines systématiques des traits accusés, une individualité inoubliable... Son nom ne reste attaché à rien de précis, et son imagination est plus connue que sa pensée » (cité par M. Vincent, *Saint François de Sales, directeur...*, Paris, 1923, p. 166). C'est vrai, mais à qui la faute? A François de Sales, ou à qui n'a pas su le lire? Il est très et trop vrai, que la tradition, même catholique, ne voit en lui qu'un suave amplificateur, et qu'elle ignore le métaphysicien. Comme Bérulle, son unanime, François de Sales a été vaincu, soit par le panhédonisme augustinien, soit par le « moralisme religieux » ou l'ascéticisme, qui ont prévalu chez nous depuis le dernier quart du XVIIe jusqu'à la fin du XIXe siècle. On ne l'a pas cru philosophe, parce qu'on ne voulait pas de sa philosophie. Mais enfin, j'ai assez montré, par mille citations, et je montrerai encore, qu'il suffit de renverser les termes de M. Stroswki pour avoir la définition exacte de ce génie, très souple, certes, et plein de grâce, mais encore plus vigoureux. Primauté non de l'imagination, ni même du cœur, mais de l'intelligence, ou plutôt concert harmonieux de toutes les facultés, présidé par l'intelligence. De ces « vérités particulières » qu'il semble s'attarder à développer, à fleurir, pas une qui ne s'ordonne à une géométrie impérieuse. Dépouillé des guirlandes qui en festonnent les contreforts, le *Traité de l'amour de Dieu* n'en resterait pas moins un des plus solides palais d'idées qu'ait élevés

la science des choses intérieures. Traduisez-le en espéranto, présentez-le sous la forme d'une somme doctrinale, il gardera toute sa moelle, vous lui trouverez l'austère saveur d'Aristote et de saint Thomas. C'est toujours le préjugé de chez nous, qui ne conçoit la philosophie que rébarbative et qui regarde comme inconciliables le charme et la profondeur. C'est aussi la rançon du prodigieux succès qu'a obtenu l'*Introduction à la vie dévote* ; les autres livres de lui, ou bien on ne les lit pas, ou bien on n'y aperçoit que ce qui ressemble à ce doux chef-d'œuvre, écrit pour les commençants. Si l'on veut saisir le génie salésien dans son élan spontané, dans sa verdeur native, il faut prendre ses livres de début, consacrés à la controverse protestante. Ce qui domine dans ces œuvres, où il n'a pas encore appris à se maîtriser, c'est l'allégresse de comprendre et d'aller au fond des choses ; le besoin, l'instinct de s'élever du particulier au général, du détail à l'ensemble ; de « prendre l'air de loin », comme il dit, et les questions par la racine. Avec cela, une sorte de griserie intellectuelle, qui le met à deux doigts, lui déjà si tendre, de manquer aux consignes de la charité. Le jeune François de Sales tâche bien de patienter avec les sots, il ne supporte pas la sottise. J'avais commencé, pour la consolation des esprits trop vifs, la liste de ses agacements, mais, à la centième fiche j'ai dû m'arrêter. « A qui en veulent-ils ? C'est une querelle d'Allemand... » « Quelle ineptie ! » « Une sottise ne laisse pas d'être telle pour être imprimée ». « Voilà toute (leur) déduction. Mais, mon Dieu, que d'inepties ! » « D'adorer le bois, c'est une sottise trop extravagante ». « Je proteste que mes yeux ne virent oncques écrit plus fade, mol, faux et inepte »... Il y a loin, certes, de ces ouvrages de controverse à la synthèse qu'il édifiera plus tard dans le *Traité*, et que je viens de résumer ; mais déjà son merveilleux instinct entrevoit la subtile et mystique doctrine où se fondera cette synthèse, je veux dire, la théorie de l'acte volontaire pur, de la volonté fine pointe. « La vraie et pure essence de l'adoration, dit-il par exemple, gît en l'action intérieure de la volonté par laquelle on se soumet à celui qui est adoré » (*Etendard*, pp. 313, 314). Déjà il identifie nettement religion proprement dite et volonté. Qui sera systématique, si François de Sales ne l'est pas ?

CHAPITRE III

FRANÇOIS DE SALES ET PIERRE DE BÉRULLE. DE LA « FINE POINTE » AUX « ÉTATS »

Condren ou Séguenot ? — Une Somme bérullienne de la Prière. — Une maladie nouvelle dans les milieux dévots. — Idées fausses que l'on se forme de l'oraison. — On « s'en imagine des merveilles ».

§ 1. **De l'activité divine et de l'humaine dans la prière**. — L'activité humaine incapable de nous « référer à Dieu ». — Seule nous y réfère la grâce. — Une action « si peu nôtre ». — « Soumettre » notre esprit à l'Esprit de Dieu. — Les « belles pensées ».

§ 2. **Les « actes » et les « états »**. — « Il se passe en vous des choses que vous ne connaissez pas. » — Zone secrète de l'âme « où la grâce réside principalement ». — Passage de la « fine pointe aux états ». — Adhérence, par état, et « repos de Dieu ». — Identité foncière de la philosophie salésienne et de la bérullienne.

François de Sales, Bérulle : du point de vue, strictement doctrinal où nous nous sommes placés, ces deux maîtres se ressemblent plus que des frères. Également convaincus l'un et l'autre de la primauté de la prière sur l'ascèse, ou, en un mot, également *théocentristes*, ils fondent également toute leur philosophie de la prière sur le dogme de la grâce sanctifiante. Mêmes principes théoriques, mêmes directions pratiques. Chacun des deux a son génie propre, qui sans doute ne rappelle que d'assez loin celui de l'autre, son esprit, sa manière, son langage même; mais ces diverses particularités, que doit retenir l'historien ou le moraliste, s'effacent, pour le philosophe, que présentement nous devons être, devant l'unité foncière que nous avons dite, et sur laquelle les chapitres qu'on vient de lire, rapprochés de notre volume sur l'École française, ne permettent pas l'ombre d'un

doute. Comme c'est ici néanmoins une affirmation capitale, et comme du reste le volume, déjà ancien, auquel je fais allusion a pu ne laisser dans l'esprit de plusieurs qu'une trace un peu confuse, nous allons demander à un petit livre, jadis très répandu dans les milieux oratoriens, un clair et vif et bref exposé de la philosophie bérullienne de la prière. Ce livre, publié pour la première fois en 1634, et qui a pour titre : *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, a été publié par le P. Claude Séguenot, qui en a signé l'épître dédicatoire — à M[me] de la Ville-aux-Clercs — et qui est expressément nommé dans l'*approbation* des docteurs. Batterel, très sûr d'ordinaire, l'attribue pourtant au P. de Condren, d'où l'on peut conclure presque sans témérité que Séguenot aura mis à contribution quelques manuscrits de ce grand homme, comme fera plus tard le P. Quesnel, dans son livre sur le *Sacrifice*. Je ne veux pas cacher que le P. Séguenot a eu maille à partir avec la police de Richelieu. A tort ou à raison, on le soupçonnait de *Saint-cyraniser* plus qu'il n'est permis. Mais cela, pour l'instant, nous importe peu, et si, d'ici de là, je crois remarquer chez lui, comme aussi bien chez tant d'autres, une tendance à exagérer la corruption de l'homme déchu, je laisserai allégrement de côté dans l'analyse de son livre les quatre ou cinq pages qui de ce chef eussent déplu à François de Sales. Ses idées personnelles, s'il en a, nous laissent indifférent. Esprit fort distingué, mais peu original, il n'est ici pour nous que le témoin avoué de la tradition oratorienne en matière d'oraison. Si je l'ai choisi de préférence à tels autres, au P. Bourgoing, par exemple, c'est que, grâce peut-être aux leçons de Condren, il utilise plus expressément qu'on ne le fait d'ordinaire une des vues les plus neuves, les plus profondes, de la métaphysique bérullienne, la théorie des « États ».

Un fait désolant lui a mis la plume à la main, une sorte d'épidémie que, sans doute, le monde spirituel a toujours connue, mais qui sévit avec une acuité et une persistance

alarmante, depuis que la méditation quotidienne et méthodique s'est imposée aux âmes pieuses.

C'est chose bien étrange que de tant de personnes qui pratiquent l'oraison, il y en ait si peu qui y réussissent et même qui croient y réussir. Car tout le monde s'en plaint, chacun y trouve de la difficulté, et quelque satisfaction que nous ayons à être satisfaits de nous-mêmes et de nos œuvres, on en voit toutefois fort peu qui le soient de leur oraison.

Ce fait, plus « étrange » encore que douloureux, Séguenot n'est pas seul à le constater. De quelque côté qu'on se tourne, les échos de ce temps-là, pour ne rien dire des siècles qui vont suivre, nous renvoient la même plainte et crient la même détresse. Heureuse, d'ailleurs, en quelque manière, cette détresse, puisqu'elle a stimulé nos spirituels à creuser la philosophie de la prière plus profondément qu'on ne l'avait fait avant eux. Il ne leur paraît pas normal que la diffusion merveilleuse et manifestement providentielle de la méditation méthodique, ait créé et rendu chronique parmi les fervents, comme une souffrance nouvelle, une malaria des milieux dévots. Ils ne se refusent ni à souffrir, ni même à voir souffrir autour d'eux, mais ils ne peuvent admettre une souffrance injustifiable, absurde, comme serait la torture d'un prisonnier, mis en demeure, chaque matin, par un despote en délire, de dessiner un cercle carré. Non, reprend Séguenot, puisque le mal ne saurait venir de l'oraison elle-même, il faut bien l'imputer aux idées fausses qu'on se forme de l'oraison. Si elle était « ce que l'on pense, c'est-à-dire ce que plusieurs pensent », nous devrions la regarder comme une perte de temps et comme un fléau. L'illusion première et désastreuse est qu'on « s'en imagine des merveilles » [1], un feu d'artifice quotidien, ou, du moins, une vive et chaude flambée « de belles pensées », d' « ouvertures faciles sur les choses de Dieu », de ferveurs, de goûts et de résolutions cornéliennes : exercice athlétique, pour

(1) *Conduite*, pp. 1-3.

lequel sans doute le concours de la grâce actuelle est indispensable, mais où nos activités naturelles doivent rendre leur maximum, le succès de l'aventure se mesurant au nombre, à la splendeur, à l'intensité de nos « actes ». Que, d'ailleurs, on l'entende bien de la sorte, la détresse même que nous avons dite le prouve. De quoi se plaint-on, en effet, sinon de n'avoir pas « fait des merveilles » ? Le remède est de comprendre enfin que nous n'avons pas à en faire : un autre les fera en nous, non pas, à la vérité, sans nous, mais très souvent à notre insu, et telles du reste que nos actes les plus héroïques n'en sauraient produire. D'où la critique de la notion même d'activité, à quoi peut se ramener tout le livre de Séguenot.

§ 1. — De l'activité divine et de l'humaine dans la prière.

Le fondement de toute la doctrine est

que les *actions chrétiennes*, c'est-à-dire les actions qui se passent entre Dieu et nous, et dans lesquelles nous lui rendons nos devoirs de religion et d'amour, doivent de leur nature être *référées* à Dieu et *nous y référer*, doivent aller à Dieu et nous y porter.

Remarquez bien ces deux éléments : « être référé » et « nous référer ». Toute prière, ou, pour mieux dire, toute velléité, ou essai de prière, ou, en d'autres termes, la prière telle qu'un philosophe se la représente, se réfère nécessairement à Dieu, en ce sens qu'elle a Dieu pour terme; c'est à cela qu'elle prétend par définition. Mais en vain si, en se référant à Dieu, elle reste fatalement impuissante à nous y référer, à l'atteindre, à établir un minimum de contact entre lui et nous.

Or il n'y a rien qui puisse aller à Dieu que Dieu même; il n'y a rien qui puisse porter à Dieu que Dieu.

Car il ne s'agit pas ici d'un contact conceptuel, semblable à celui qui s'établit entre nous et les divers objets de nos connaissances.

J'entends aller à Dieu, non simplement selon ce qu'il est dans les créatures, et selon cet éclat extérieur qu'il a en toutes les choses créées, car c'est en cette qualité qu'il est l'objet de la philosophie ;

il y a une connaissance philosophique de Dieu, il n'y a pas à proprement parler de prière philosophique [1] ;

mais selon ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire selon toutes ses grandeurs et perfections..., car c'est en cette qualité qu'il est l'objet de notre foi et de notre religion,

lesquelles n'atteignent pas seulement un reflet, une idée de Dieu.

Et c'est en ce sens que je dis que nous ne pouvons aller à lui que par lui... Dieu est si élevé au-dessus de nous, Dieu est si peu proportionné à la créature, Dieu, quant à ce qu'il est en lui-même, est si éloigné et si séparé de toutes choses, qu'il n'y a rien au monde qui puisse atteindre jusques à lui... Afin donc que nous puissions aller à lui par nos actions de religion et de piété, il nous donne son Esprit, *par lequel nous les faisons*, ou, pour mieux dire, *qui les fait lui-même, les référant à Dieu, et par elles nous y référant aussi.* Personne, dit le Fils de Dieu, ne peut venir à moi, si mon Père ne le tire. Or c'est par le Saint-Esprit que le Père nous tire, c'est par lui qu'il nous appelle, par lui qu'il nous lie et nous unit à soi.

« Référer », lier, unir, c'est la mission même du Saint-Esprit. « Étant produit par voie de retour », il est « en sa propriété personnelle et par la vertu de sa production, comme un retour divin et subsistant en Dieu, par lequel Dieu retourne en soi-même », au lieu que « l'action par laquelle (le Père) engendre son Fils, s'exprime très bien par le terme d'issue et de sortie. *Exivi a Patre* ». Que Séguenot

(1) En bon augustinien, il se peut que Séguenot soit rétif à admettre la possibilité d'un état de nature pure. Mais, même en admettant, comme je fais, certes, cette possibilité, on peut dire, je crois, qu'une prière strictement philosophique, au sens où l'entend Séguenot, est inconcevable. Quelle serait exactement la prière dans l'état de nature pure, je n'en sais rien, mais nul effort de la raison raisonnante n'y suffirait à établir le contact que nous avons dit. Au demeurant, nous nous plaçons ici avec Séguenot dans l'ordre historique.

propose, et si clairement,de tels mystères à la « petite âme » pour qui ces choses furent tout d'abord écrites, n'est-ce pas bien remarquable? Et comment assez louer l'école spirituelle qui fait aimer aux plus humbles, et qui leur apprend à utiliser, si j'ose dire, les dogmes les plus sublimes de notre foi?[1].

De même aussi nous sortons de Dieu par la création, qui est attribuée au Père par le Fils; *nous retournons à lui*, par la grâce, qui est attribuée au Saint-Esprit,

et que le Fils nous a méritée. Ce retour, c'est la prière même[2]. « Dieu est en nous par la grâce », telle est la « vérité qui tient lieu de principe et de fondement dans ce discours »[3]. « *Principium sive fundamentum* », les *Exercices* de saint Ignace commencent aussi par le rappel d'une vérité fondamentale, mais, de l'une à l'autre, qui ne voit la différence? Le fondement des *Exercices* est une vérité strictement philosophique. *Homo creatus est* ....., le fait de la création, et les devoirs qu'impose cette vérité à tout homme raisonnable, croyant ou non; le fondement du bérullisme est un dogme, le fait de la rédemption, le don de la grâce sanctifiante.

Il n'en faut pas davantage pour mettre fin à l'angoisse des âmes pieuses. Agir leur est difficile dans la prière, presque impossible parfois. Qu'importe :

Si nous avons Dieu, que pouvons-nous désirer davantage? Vous n'avez point de pensées, vous n'avez point de sentiments de Dieu; si vous avez Dieu, qu'avez-vous à faire de toute autre chose? Certainement, je dirais avec la bonne Sœur Marie de l'Incarnation (Acarie) : Le cœur est trop avare à qui Dieu ne suffit.

(1) Par où l'on voit, disons-le en passant, une fois pour toutes que nos métaphysiciens ne méprisent pas l'intelligence. Ils disent simplement que la spéculation en soi n'est pas prière, mais ils entendent aussi la mettre au service de la prière.

(2) *Conduite*, pp. 143-147.

(3) *Ib.*, p. 126.

Dieu est en nous par la grâce : pensez-vous que ce soit pour y être inutile..., pour n'y rien faire?... Si Dieu est en nous, c'est pour y opérer incessamment et pour y opérer des choses grandes, parce que Dieu opère toujours... et dans la Divinité et dans les âmes... Si cela est..., qu'avons-nous à faire de vouloir opérer nous-mêmes, c'est-à-dire en telle sorte que nous empêchions l'opération de Dieu, ou que la nôtre n'en soit pas dépendante [1] ?

« Cela étant vrai » de toutes les actions chrétiennes du chrétien, combien plus encore de l'action chrétienne par excellence, à savoir de la prière?

Puisque... le Saint-Esprit est celui qui opère toutes les unions qui se font avec Dieu, toutes les unions où Dieu entre ; puisqu'il est cette eau vive inséparablement conjointe à sa source, et qui monte aussi haut que sa source ; c'est-à-dire qu'il est celui qui seul nous peut porter à Dieu et nous unir à lui, il est aisé de juger le besoin que nous avons de son secours... en nos oraisons,

et combien peu doivent nous inquiéter les impuissances de notre activité propre.

Car quel moyen que cela se puisse faire par l'action naturelle de notre esprit? Quel rapport, quelle proportion de nous à Dieu pour cela?... Le Saint-Esprit... nous apprend à prier ; ce n'est pas assez dire : il prie lui-même en nous, il élève notre esprit, il excite notre volonté, il donne des soupirs à notre cœur, et nous fait rendre à Dieu nos devoirs..., ou plutôt les lui rend lui-même pour nous [2].

Il est celui qui doit prier en vous et non pas vous. L'oraison n'est pas une œuvre de l'esprit humain... Moins nous y avons de part et mieux nous faisons oraison. L'eussions-nous cru? Pour vous rendre facile cette vérité, souvenez-vous toujours de ce que nous avons dit que Dieu est en nous par la grâce, et qu'il y est pour opérer [3].

Et comme toute prière est parole, comme toute prière

(1) *Conduite*, pp. 126-128.
(2) *Ib.*, pp. 151-154.
(3) *Ib.*, p. 140-141.

est pensée, cette grâce fera vôtres la prière, la pensée, la parole même, la « parole unique de Dieu,

qui n'est autre que Jésus-Christ, qui est la pensée et la parole du Père éternel et qui devrait être aussi la nôtre pour jamais. Je dis parole et pensée, prenant ce mot de pensée, non *pour l'action de l'entendement*, mais pour le terme de l'action. Parole donc et pensée subsistante en la Divinité, et qui doit remplir elle seule les âmes de pensées divines, et d'elle-même, qui est la plus divine pensée qui les puisse remplir.

Vous haletez à chercher « de bonnes et belles pensées ». Offrez donc à Dieu

celles de l'âme sainte de Jésus... ; offrez-lui les pensées éternelles et divines de la Divine Personne. Offrez-lui encore cette même Personne, puisqu'il est pensée en sa propriété personnelle, et pensée digne de Dieu et qui veut être par nous offerte à Dieu... Cela vous suffira pour bien faire oraison, et vous n'aurez pas besoin... de chercher des pensées en vous-même, ni ne serez pas en danger de prendre vos ténèbres pour des lumières... Car alors vous ferez oraison, non plus avec vos propres pensées et lumières, mais avec celles de Jésus-Christ... Et vous apprendrez à ne faire plus tant de cas des vues, des sentiments et des lumières qui peuvent venir de vous[1].

« Que pensez-vous (donc) qu'il y ait tant à faire dans l'oraison? Il y a plus à écouter qu'à parler :

Le Fils de Dieu est en nous : et il y est pour parler, car il est parole.

(1) *Conduite*, pp. 11-15. « Faire oraison avec les pensées de Jésus-Christ » peut avoir deux sens. 1° Faire, ou tâcher de faire nôtres les pensées de l'Homme-Dieu, en les repensant à notre manière, en réglant l'activité de notre esprit sur la sienne, et cela par des actes intellectuels précis, successifs, par une série de pensées, au sens ordinaire du mot. Excellente occupation, certes, et que Séguenot est loin de déconseiller, mais qui précisément se heurte, dans la pratique, à ces difficultés mêmes, à cette quasi-impuissance de « penser », d'où naît la détresse que Séguenot a présentement pour but d'apaiser. 2° Il s'agit donc surtout de s'approprier, non pas les pensées distinctes de l'Homme-Dieu, mais sa personne même, en tant que pensante, ou mieux encore, en tant que Verbe, Parole et Pensée substantielle : appropriation qui nous rend, en quelque manière, riches de cette Pensée subsistante et de toutes les pensées actuelles du Christ, mais qui n'est pas elle-même *acte de pensée*. Nous verrons bientôt par quels actes se fait cette appropriation. C'est là, d'ailleurs, la distinction fondamentale entre « imiter » et « adhérer ».

Il y est pour parler à notre place, et en même temps,

pour parler à nous..., car cette parole est pour exprimer les pensées et les conseils de Dieu, est pour exprimer l'essence même divine[1].

« *Dans une action si sainte, si divine, et véritablement si peu nôtre* », quel besoin de contraindre à tant d'efforts notre faculté de penser[2]? « *L'oraison est un effet et un usage* », non pas de nos activités naturelles, mais « *de la société que nous avons avec Dieu par Jésus-Christ* ». Remarquez bien les deux éléments de cette définition magnifique : « un effet et un usage » de la grâce sanctifiante. C'est la grâce qui nous rend l'oraison possible, elle en est le fondement et pour ainsi dire l'amorce, mais un trésor ne suffit pas à qui néglige de l'exploiter. Cette activité divine, ainsi mise à notre disposition, et qui ne demande qu'à diviniser notre activité propre, encore faut-il que nous en fassions librement « usage »; cette oraison qui sera, en réalité, « si peu nôtre », encore faut-il que, pour si peu que ce soit, nous la fassions nôtre, et pour cela qu'intervienne de notre part une activité proprement dite, et assez intense même, bien que différente de ces activités naturelles dont nous nous promettions en vain « des merveilles » et dont l'inertie nous fait tant de peine. Activité spéciale, mystérieuse, inconnue aux philosophes, activité propre à la prière, ou plutôt qui est la prière même, et que les maîtres de l'École française ont expliquée, sinon définie — car elle est indéfinissable — ont rendue sensible comme nul peut-être ne l'avait fait avant eux.

Car il est encore plus sot qu'injuste d'imaginer que tant et tant de bons esprits — la fleur des Lettres chrétiennes — se sont mis d'accord un beau matin pour enseigner un évangile de paresse, comme on voudrait le donner à croire.

Quand vous aurez fait *avec* (Notre-Seigneur) ce qui est de *vous*,

(1) *Conduite*, pp. 74-75.
(2) *Ib.*, p. 67.

il fera après *sans* vous tout ce qui est de lui. Mais il veut auparavant que votre labeur *corresponde* à sa grâce, *et que toute votre puissance soit épuisée* dans votre *concours* et votre *coopération* à la sienne, avant qu'il laisse agir la sienne toute seule... Je ne veux pas dire que nous fassions quelque chose sans lui — cela ne se peut, non pas la moindre chose du monde — mais je veux dire qu'il fait quelque chose sans nous, et que, quand nous avons fait avec lui et par son secours ce qui a proportion avec notre capacité, il *fait puis après sans nous, quoiqu'en nous-mêmes, les choses dont nous ne sommes pas capables.* Derechef, je ne veux pas dire qu'il faille laisser faire tout à Dieu, sans y mettre la main, car il faut au contraire travailler avec lui, non toutefois selon notre propre vertu, mais selon la vertu de Dieu qui est en nous..., parce que la grâce, comme dit la bienheureuse Catherine de Gênes, ne vivifie que ce qui est accompli par l'action[1].

Comment dire plus expressément, et que l'activité humaine est ici nécessaire, et qu'elle doit se proportionner à l'œuvre très spéciale, et plus divine qu'humaine, qu'il s'agit d'accomplir ?

Quoi donc, faut-il être tout à fait oisif et inutile à l'oraison, laissant opérer le Saint-Esprit sans rien faire de notre côté ? Non, mais il faut *soumettre* notre esprit au Saint-Esprit, et le prier de faire en telle manière qu'il lui plaira. Même il faut renoncer à notre esprit, et à toutes les activités de la nature et de la raison, puisque nous sommes mus par un plus haut et meilleur principe, qui est le Saint-Esprit, et afin que, par la soumission parfaite que nous lui rendons, l'action en soit plus sienne que nôtre : car autant de part que nous avons en nos œuvres propres par nous-mêmes, c'est autant d'imperfection qui y est.

Imperfection, non pas d'abord proprement morale, mais métaphysique. Du point de vue naturel, à la juger par la qualité du travail intellectuel et par l'excellence rationnelle de ses résultats, une méditation d'Aristote serait parfaite ; du point de vue surnaturel, qui exige que toute prière soit plus l'œuvre de Dieu que la nôtre, cette méditation n'a rien d'une vraie prière.

(1) *Conduite*, pp. 135-138.

Cela ne veut pas dire que nous ne devions point agir du tout, mais que nous ne devons pas agir par nous-mêmes, ains par Esprit et principe de Dieu, duquel nous tenons et recevons non seulement la puissance d'agir,

et la grâce actuelle qui invite à l'action,

mais aussi l'action et l'agir même, s'il est permis de parler ainsi. L'enfant qui apprend à écrire..., tout ce qu'il peut faire de mieux, c'est de suivre la main qui le conduit. Car s'il suit à point nommé la main de son maître, il écrira sans doute aussi bien que lui, et alors à vrai dire ce sera le maître qui écrira et non l'enfant. Mais, s'il y a en sa main quelque mouvement propre et particulier, qui empêche qu'elle ne soit parfaitement soumise à celle du maître..., alors il ne fera chose qui vaille; et autant de fois qu'il donnera lieu à ce mouvement propre et particulier de sa main,

peut-être, si c'est un petit Raphaël, esquissera-t-il d'admirables figures, mais

ce sera de mauvaises lettres qu'il formera.

Aucune initiative propre, simplement une activité de soumission. C'est le « laisser-faire » salésien :

Souvenez-vous donc, autant de fois que vous allez à l'oraison, de renoncer à votre propre esprit, c'est-à-dire de n'en faire non plus d'usage par vous-même que si vous n'en aviez point, et le *laisser* tout à fait en la puissance et en la dépendance du Saint-Esprit..., vous donnant, vous offrant, vous *exposant* ainsi à l'œuvre de Dieu, pour tout ce qu'il veut faire en vous, sans y prendre d'autre part que celle qu'il vous y donne, en vous séparant de vous pour vous tirer en lui[1].

C'est ce qu'ils appellent encore se *lier*, ou se *donner* « à la force de Jésus-Christ »[2].

Nul besoin donc de se mettre martel en tête pour trouver de belles pensées. « Cela peut bien être utile pour prêcher, pour enseigner, et bien parler de Dieu, mais ne sert

(1) *Conduite*, pp. 155-158.

(2) *Ib.*, p. 216.

guère pour bien faire oraison ». Non pas que l'on puisse prier à vide ou dans une nuit totale. Mais la lumière confuse et globale de la foi suffit à éclairer l'oraison.

Une âme qui a la foi du mystère qu'elle veut honorer, que lui importe-t-il d'y voir autre chose que le mystère même,

puisqu'il s'agit ici, non d'enrichir notre intelligence, mais de nous approprier la réalité du mystère?

Une simple vue du mystère l'applique autant au mystère que toutes les vues qu'on en peut avoir ; et elle adore aussi bien Dieu en la simple vue qui lui en est donnée par la foi, et se *lie* aussi bien à la *grâce* et à l'*esprit* du mystère, que dans toutes les connaissances du monde.

« Le premier accès que nous avons » à Dieu, c'est de croire en lui : acte de foi qui implique nécessairement une « pensée » : mais « les autres lumières », et celles-là précisément que nous nous acharnons à chercher, que nous nous désolons de ne pas trouver,

ne sont pas nécessaires, j'entends toujours quant à l'usage *principal* et quant aux principes d'agir, parce que la foi nous instruit suffisamment de tout ce que nous devons savoir pour bien prier Dieu.

Je crois à l'Incarnation,

n'est-ce pas assez, pour me mettre en mes devoirs au regard de ce mystère, sans pénétrer les secrets que la lumière de la grâce et de sapience y découvre.

Quel besoin que je sache « toutes ces merveilles qui s'en disent, ces raisons, ces rapports, ces convenances, ces excellences, que les âmes de grâce y trouvent tous les jours » ?

Les mystères de la religion nous sont proposés simplement et comme à nu par la lumière de la foi, sans éclaircissement, intelligence, ni satisfaction quelconque, mais seulement avec une certaine force divine qui soumet et captive l'esprit pour le faire consentir à ces choses[1].

(1) *Conduite*, pp. 29-33.

Y consentir, non plus seulement par un acte formel de foi, mais par l'adhésion de toute l'âme. Nous nous plaignons de nos distractions, et nous ne prenons pas garde que c'est bien souvent l'activité même de notre esprit qui les fait naître :

L'esprit humain... ne peut s'appliquer aux choses qu'en *sautant* de l'une à l'autre, pour en tirer sa ratiocination... En cette diversité, il se perd, il s'oublie, il ne sait plus ce qu'il devient. Le remède à cela est de n'agir pas par son propre esprit en l'oraison, mais par l'Esprit de Dieu... ; Esprit d'unité, qui ramasse toutes les choses éparses, et *nous tire de la multiplicité de la nature, pour nous mettre dans l'unité même de Dieu : Qui adhæret Domino unus spiritus.* Donnez-vous à cette unité et à cet esprit d'unité, et ne vous partagez point à tant de choses[1].

Si ce n'est toutefois que la grâce elle-même vous invite, en quelque manière, à cette multiplicité, en fécondant, comme elle sait faire, les spéculations de votre esprit. Dieu n'exige pas de nous de belles pensées, il n'entend pas que nous nous fatiguions à en produire, mais s'il veut que nous en ayons, il les « produira » de lui-même dans notre esprit. Pensées, où circulera, pour ainsi dire, le fluide céleste de la prière et qui feront bloc avec la prière. Elles « seront en vous, mais ne seront pas de vous », elles « joindront la ferveur à la lumière, l'amour à la connaissance ». Telle autre méthode nous dit : méditez, pensez de tout votre effort, et les affections suivront, allumées, en partie du moins, par cette méditation elle-même. Les bérulliens, au contraire, et les salésiens : unissez-vous, liez-vous d'abord ; appliquez-vous, adhérez à un mystère, car c'est en cela que consiste l'essence de la prière, et puis, s'il plaît à Dieu, de cette adhérence pourront naître de belles pensées, qui vous aideront, en retour, à rendre l'adhérence plus étroite.

En toutes les actions qui se passent entre Dieu et nous, l'amour nous est beaucoup plus nécessaire que la lumière, et... il vaut

(1) *Conduite*, pp. 208-209.

bien mieux essayer toujours d'entrer par amour dans les lumières, que par les lumières dans l'amour[1].

C'est qu'aussi bien les réflexes spontanés de l'activité intellectuelle tendent fatalement à retarder, et même à suspendre la véritable activité de prière, qui est une activité d'amour :

La raison a cela de propre qu'elle veut discerner, juger et examiner ce qu'elle fait,

afin, ou de le réformer « si elle y connaît quelques défauts dans la ratiocination ou de s'y complaire si elle en est satisfaite ».

Les animaux qui n'ont point de raison, et les enfants qui n'en ont pas l'usage, n'ont que le mouvement direct... Ils ne font pas... réflexion pour examiner ce qu'ils ont fait, *ni ne se séparent pas de l'application* qu'ils ont à leur action, pour s'appliquer à voir et à considérer comme elle est faite et comme elle leur réussit, qui est ce qu'on appelle retour, parce que l'esprit dans ce mouvement est *comme laissant la pointe de son objet* pour se retourner sur soi-même.

Or, « c'est de quoi, il faut se donner garde dans l'oraison », car si notre esprit se laisse aller à ce mouvement rétrograde, ou bien il se complaira dans son action, ou bien, « si elle ne lui plaît pas », il se troublera. « Effets d'amour-propre et d'imperfection. » Et puis cela est contraire à la simplicité que nous devons apporter à la prière, et qui consiste en deux choses :

Premièrement : ne voir que ce qu'il plaît à Dieu de nous manifester, c'est-à-dire ne recevoir de pensées que celles que Dieu nous donne..., n'adhérer à connaissances qu'à celles qu'il met en nous. Secondement : nous fier à lui de la conduite de notre action... ; n'avoir mouvement ni connaissance que pour aller où il nous porte..., imitant en cela l'assujettissement et la simplicité de l'enfant, qui fait ce qu'on lui fait faire, sans savoir pourquoi ni comment.

(1) *Conduite*, pp. 15-16.

Il n'ajoute pas, ce qui est d'ailleurs, assez évident, que, de toute manière, le « retour » détend notre application à Dieu, puisqu'il fixe notre attention sur nos propres actes. Et, sans doute, il est mortifiant pour notre esprit de couper court à ses réflexions; il perd ainsi

la moitié de son action, et ce qu'il aime le mieux de son action, savoir le discernement qu'il en veut faire, et le jugement qu'il en veut porter, mais il renonce à tout cela par respect et par déférence à l'Esprit de Dieu, qui le conduit, et il se captive volontairement dans la fidélité qu'il apporte à cette conduite, marchant toujours ainsi devant soi, sans regarder ni çà ni là, dans la voie qui lui est ouverte, et se laissant aller comme un pauvre aveugle, que l'on mène où l'on veut, à l'instinct et au mouvement de la grâce qui agit en lui.

Après quoi, abondance de pensées ou pénurie, consolations ou désolations, s'inquiéter de ce qui nous arrive dans la prière est absurde, contradictoire,

car il ne vous peut pas être permis de vous troubler de ce que vous y faites, puisqu'il ne vous est pas seulement permis de le considérer[1].

Je n'ai pas besoin de faire remarquer avec quelle vigueur subtile est menée cette analyse de la *self-consciousness*, — tourment des âmes délicates, fléau de toute vie intérieure, sacrée ou profane. A quoi bon, d'ailleurs, tant de retours sur nous-mêmes, puisque, des deux activités qui se mêlent si étroitement dans la prière, la principale échappe nécessairement aux prises de la conscience. « Les vrais et naturels effets de la grâce », il veut dire ceux qui appartiennent à l'essence même de la prière,

ne sont pas (immédiatement) sensibles, comme par exemple la justification..., l'incorporation en Jésus-Christ..., l'appartenance à Jésus-Christ et à ses mystères... Les vertus chrétiennes aussi, *tant les habitudes que les actes*, ne le sont pas, comme la foi, la charité, l'humilité et les autres; et par effet nous ne sentons

(1) *Conduite*, pp. 81-86.

pas quand nous les avons, et *ne pouvons nullement discerner leurs actions et leurs mouvements en nous d'avec ceux de la nature.* Ni la grâce même, qui en est comme le fond et le principe, n'est pas sensible aussi ; ains est un état spirituel et divin, par lequel la créature est élevée au-dessus d'elle-même et sanctifiée, non dans son être propre, et dans ses propres dispositions, mais dans l'être et les dispositions divines de Jésus-Christ.

« Fait et formé selon Dieu », « l'homme spirituel », « l'homme de Jésus-Christ », est

invisible..., et insensible à l'homme extérieur et charnel, issu du vieil Adam.

A la vérité, « comme Dieu ne s'est pas contenté de donner à l'homme la raison pour être le principe de ses actions, ains y a encore ajouté un certain instinct qui lui donne du plaisir à les faire », de même il lui plaît souvent d'ajouter à la grâce qu'il nous donne, et par laquelle nos actions deviennent saintes et chrétiennes,

une certaine suavité et comme un certain goût qu'il rend quelquefois sensible à ceux qui ont besoin de cela, pour être excités ou pour n'être pas découragés dans la pratique de la vertu.

Mais comme un vrai philosophe se porte « à ses actions par le seul principe de la raison », celui « qui veut agir comme chrétien et par esprit de grâce » ne s'attache pas à « ces petites tendresses et facilités », qui, d'ailleurs, ne lui sont pas toujours données ; content « d'opérer seulement dans la force, dans la vertu, dans la puissance de la grâce »[1].

§ 2. — Les « actes » et les « états ».

Ayant ainsi réduit à ces actes semi-passifs de liaison ou d'adhérence la part de l'activité humaine dans la prière, il semble qu'on ne puisse aller plus loin, sous peine de sombrer dans le quiétisme. Si néanmoins on se rappelle notre

(1) *Conduite*, pp. 114-118.

point de départ, c'est-à-dire la recherche d'une philosophie de la prière qui apaise l'angoisse que nous savons, rien n'est fait encore. De l'essence de la prière nous avons éliminé certains actes, mais nous n'avons pas touché aux actes pris en eux-mêmes, à leur invincible attrait. Bon gré, mal gré, adhérer est encore un acte, et donc une de ces « merveilles » qu'il semble que nous devions faire, et dont précisément on nous avait laissé croire qu'on allait nous dispenser. Nous comprenons bien que, pour nous appliquer la vertu d'un mystère, il ne soit pas besoin d'approfondir ce mystère, mais encore faut-il que nous nous l'appliquions, ce qui suppose de notre part des efforts positifs, une dépense actuelle d'énergie. Or, ce qui nous désole n'est-ce pas précisément la paralysie de nos facultés actives? Et, de même, on ne demande pas à prendre conscience de l'activité divine à laquelle on s'abandonne; encore voudrait-on et la force de faire cet acte d'abandon, et une certaine conscience de l'avoir fait. Bref, aussi longtemps que votre critique, si hardie en apparence, en réalité si timide encore, ne s'en prend pas à la notion même d'acte, laisse subsister en son entier le prestige, pour nous infiniment douloureux, des actes, vous justifiez, vous exagérez notre détresse, au lieu de la dissiper. François de Sales et Bérulle accepteront-ils ce défi?

Oui, sans aucune espèce de doute, appuyés qu'ils se trouvent sur leurs splendides prémisses, d'une part le dogme de la grâce sanctifiante, d'autre part la théorie des mystiques sur la fine pointe de l'âme : deux philosophies, qui s'appellent et se confirment l'une l'autre, qui naissent, en quelque manière l'une de l'autre, qui, saisies de haut, ne se distinguent pas l'une de l'autre. Et Bérulle, encore plus triomphalement, s'il est possible, que François de Sales, grâce à l'interprétation plus lumineuse qu'il donne de la théorie de la fine pointe. Revenons à Séguenot, et commençons par le beau chapitre, plus salésien que bérullien, qui a pour titre : *D'une voie d'oraison où l'action de l'entendement*

et de la volonté n'est pas employée. C'est bien déjà, n'est-il pas vrai ? le défi que nous avons dit, la cognée à la racine même des actes.

Ce qui vous trompe, c'est qu'il vous semble que, si vous ne faites toujours quelques actes d'entendement ou de volonté, ou si vous ne sentez quelque chose qui *occupe actuellement* l'une ou l'autre de ces deux facultés, vous ne faites pas oraison.

On voit qu'il ne craint pas de prendre le taureau par les cornes, si j'ose ainsi m'exprimer.

Ne le croyez pas : *il se passe en vous des choses que vous ne connaissez pas*, et Dieu fait en vous des choses que vous n'entendez pas, et, bien souvent, quand vous ne les sentez pas, quand vous ne les connaissez pas, c'est lors qu'elles sont meilleures. *Il y a une partie en notre âme qui nous est inconnue*, et qui n'est nullement en notre puissance, c'est le fond et l'essence de l'âme. Nous savons bien ce qui se passe en notre entendement..., en notre volonté ; mais ce qui se passe en cet endroit nous est caché..., *et c'est toutefois où la grâce réside principalement*, et où elle dépose ce qu'elle met de plus grand et de plus saint en nous.

Voilà par où — peut-être ne le remarque-t-on pas assez — par où se rejoignent, s'illuminent, s'électrisent, allais-je dire, leurs deux prémisses. La distinction entre le fond et la surface de l'âme, ou, ce qui revient au même, comme nous allons dire, entre les « actes » et les « états », est en soi d'ordre philosophique. En dehors même de l'ordre historique de la Rédemption, la nature de l'âme veut ces deux étages, mais le dogme de la grâce les exige de son côté, et de telle façon, que si la raison seule n'arrivait pas, ou ne songeait pas à les distinguer, la foi nous presserait de le faire.

C'est là le domaine de l'empire de Dieu ; c'est là où il est... présent par la grâce... *mansionem apud eum faciemus* ; L'esprit malin même, suivant l'opinion des Docteurs, n'y a pas entrée ; il n'y a que Dieu qui occupe cette place... C'est là où s'accomplit l'union mystique, et cette insinuation de Dieu en l'âme que saint Denis a si doctement expliquée.

Toujours leur belle unanimité : la même résistance à faire du don mystique un je ne sais quoi d'anormal, le privilège de quelques surhommes; pour eux, état de grâce, état mystique, c'est fondamentalement la même chose.

Car il est certain que la grâce rend Dieu présent en l'âme ; et c'est en cette partie de l'âme qu'elle le rend présent, d'où il vient puis après à se répandre par ses opérations divines dans les autres parties qui en peuvent être capables, allumant dans l'entendement des lumières de sapience..., dans la volonté des brasiers d'amour, et passant même quelquefois jusqu'à la partie sensitive... *Cor meum et caro mea...*

En occupant ce qu'il y a en nous « de plus intime, de plus secret, de plus haut, de plus divin », ou de plus capable de lui, Dieu « veut disposer (l'âme) à l'entière possession et jouissance » qu'il en aura « dans l'état de la gloire, où il y a unité parfaite de la créature avec lui ». Aussi arrive-t-il quelquefois que l'usage qu'il fait dès ici-bas de l'âme, est si simple

que toute la puissance de la créature demeure anéantie, et même son être réduit (en apparence) à rien par l'union de l'Etre infini..., qui le perd et l'abîme dans son infinité. De sorte qu'en cet état, elle opère plus par les mouvements de Dieu que par les siens propres, et, sans discernement, elle fait beaucoup de choses dans ces mouvements là, sans en connaître ni la fin ni la cause...

Il semble que « toute action » lui soit ôtée. Dieu

la tient tellement cachée dans le secret de sa face, et il la possède si absolument, qu'elle ne peut pas même se voir là-dedans, et n'est qu'une pure capacité de l'opération divine, qui la fait subsister en Dieu [1].

Ce sont là, sans doute, des états extrêmes, et réservés à un petit nombre, mais qui nous aident à comprendre qu'une coopération constamment actuelle n'est pas indispensable à la continuation, et, par suite, n'appartient pas à l'essence de la prière.

(1) *Conduite*, pp. 89-97.

Quand vous avez fait votre heure d'oraison... sans avoir eu pensée ni application aucune,

et par conséquent sans avoir formé un acte positif d'adhérence,

pourvu qu'il n'y ait point de votre faute... vous... avez fait

une véritable oraison. Point de votre faute, qu'est-ce à dire? Simplement,

quand vous vous êtes bien disposée, quand vous y avez apporté ce que vous pouvez..., et que ce n'est ni par paresse ni par légèreté d'esprit que vous êtes divertie et désoccupée, mais seulement faute que Dieu ne vous donne rien,

ne vous mettez pas en peine de cette pauvreté, de cette inertie. « C'est conduite et voie de Dieu sur vous..,

c'est une *manière d'occupation et d'oraison, où vous n'avez nul besoin ni de pensées ni de paroles. Les paroles sont pour exprimer les pensées, les pensées sont pour exprimer le fond et la disposition de l'âme*; mais Dieu connaît l'un et l'autre..., tellement que quand l'âme est bien disposée..., il suffit qu'elle s'expose devant lui ; *son état et sa disposition parle, prie, et fait tout.*

Et voici qu'insensiblement nous avons passé de François de Sales à Bérulle, de la fine pointe aux « états ».

Nous apprenons de Monseigneur le Cardinal de Bérulle, en cet œuvre divin des *Grandeurs de Jésus,* duquel on peut dire que l'Eglise a été enrichie, nous apprenons, dis-je, de lui qu'il y a deux voies et deux manières d'honorer Dieu, l'une par état, l'autre par action. Et, à son jugement, la première est plus noble et spirituelle et plus parfaite que l'autre, parce que l'action passe et l'état demeure. Et cette manière d'honorer Dieu par état, est non simplement dans les facultés de l'esprit, comme dépendante des pensées et des actions de l'entendement et de la volonté, mais dans toute la capacité de la créature, solide, permanente, indépendante des puissances et des actions, et comme imprimée dans le fond de l'âme. C'est pourquoi l'âme qui est disposée en cette sorte, et qui porte ainsi quelque état particu-

lier devant Dieu à l'oraison, et s'y comporte fidèlement, rend plus d'honneur à Dieu et fait mieux oraison que si elle s'en acquittait par sa propre action. Or c'est porter un état particulier devant Dieu à l'oraison, que d'entrer par grâce et par vertu dans cette inutilité apparente où l'on se voit, dans ce dégoût que l'on sent, et dans toutes ces autres infirmités que l'on y éprouve quelquefois, quand on n'y a pas grande facilité. Et tout cela honore par état, quoique non par action, ou quelque perfection en Dieu à laquelle ces choses ont rapport, ou quelque état que le Fils de Dieu a porté en sa sainte Humanité.

Ce qui fait assez comprendre que le prestige des actes, au sens étroit que les fidèles donnent à ce mot, est fondé sur une illusion et

que nous sommes bien trompés de rechercher avec tant de soin l'action de l'esprit en nos oraisons, puisque l'on peut prier par état et disposition où l'action n'est pas nécessaire, si *ce n'est pour nous offrir à Dieu là-dedans* [1].

Car il va de soi que ces états, notre volonté les aura amorcés et solidifiés d'abord pour sa part, ce qui n'a pu se faire que par des actes, au sens rigoureux du mot : il va également de soi que cette adhérence actuelle, nous devons essayer de la renouveler au cours de l'oraison. Mais que l'on réussisse ou non dans cet effort de redoublement, non seulement l'état demeure, puisque nous n'avons pas travaillé à le changer, il demeure, dis-je, et, qui plus est, il nous maintient, il nous expose à Dieu en posture de prière, il *prie* véritablement, nous donnant ainsi le moyen de rendre persévéramment à Dieu l'honneur que nous lui devons, et de rester unis à lui par une adhérence qui, pour ne plus être actuelle, n'en produit pas moins son plein effet. D'où il suit enfin que, si longtemps qu'elle se prolonge, et serait-ce pendant toute

(1) Tout cela demanderait des précisions que nous trouverons, en cours de route, chez d'autres maîtres. Rappelons, d'ores et déjà, que l'opposition entre « acte » et « état » n'est pas absolue, comme certaines affirmations de Séguenot le donneraient à croire. Les vrais « états » sont « agissants ». Opposition non pas entre activité et passivité ; mais entre deux ordres d'activité.

l'heure de l'oraison, l'impuissance de nos facultés à produire des actes ne doit pas nous tourmenter.

Nous sommes bien trompés de nous donner tant de peine pour avoir quelque chose dans l'oraison, puisque la privation et la pauvreté

où nous nous voyons réduits, et que nous avons acceptées une fois pour toutes,

n'honore pas moins Dieu que l'abondance, et puisque, en un mot, il n'est pas besoin de tant de choses pour traiter avec Dieu, mais suffit seulement de lui exposer (de lui tenir exposé) notre cœur avec ce qu'il lui plaît d'y mettre, qui est après tout ce qu'il demande et regarde le plus [1].

Il ne s'agit donc pas comme les anti-mystiques s'obstinent à le croire, d'opposer le repos à l'action ; mais un mode d'activité à un autre ; l'activité intense, mais sans actes, solide, massive, continue, des états, aux actes intermittents et successifs des puissances. Ce qui n'est du reste qu'une nouvelle façon moins métaphorique, plus profonde, me semble-t-il, et en même temps plus lumineuse, d'opposer la fine pointe ou cime de l'âme aux activités de surface. Les états se forment à la fine pointe, ils sont les attitudes de la fine pointe. Si jusqu'ici, à ma connaissance du moins, on n'a pas assez mis en relief l'identité foncière de ces deux notions, c'est apparemment qu'elle saute aux yeux. Dès qu'on les rapproche l'une de l'autre, on voit qu'elles tendent à se confondre. Il me semble aussi que, dans le développement de la théologie mystique, la théorie bérullienne marque un véritable progrès. Nous la retrouverons bientôt du reste, dans le chapitre consacré au bérullien François de Clugny [2].

(1) *Conduite*, pp. 159-170.

(2) J'ai déjà touché la théorie des « états » dans mon *Ecole française*, et ici même nous aurons souvent l'occasion de la saluer en passant. Mais, pour en suivre le développement et pour en développer les richesses indéfinies, il me faudrait quelque mille pages et la compétence qui me manque soit de l'historien, soit du philosophe. On voudrait savoir comment l'auteur des *Grandeurs de Jésus* ruminant tout ensemble la tradition des mystiques et sa

Le sublime est le pays natal des bérulliens. Tout les y ramène et pour le leur reprocher, il faut être bien prosaïque ou bien étourdi. Plus en effet ils s'abîment dans leurs spéculations éperdues, plus ils sont pratiques. Agents de liaison entre la grande théologie et la foule dévote, ils ont inventé, pour le traitement des plus humbles, une thérapeutique du sublime.

Pour éclaircir ce point, il le faut prendre de plus haut, poursuit Séguenot, et remarquer que nous n'adorons pas seulement en Dieu la parole et l'opération, mais aussi le repos et le silence. Dieu est silence et repos en lui-même, et il opère dans les âmes conformément à cela, et le silence et le repos des âmes honore le silence et le repos de Dieu.

Dieu « ne sort pas de son repos pour opérer, il ne laisse

propre expérience de l'intérieur, est arrivé à cette heureuse formule. Mais ne dirait-on pas qu'il était prédestiné plus que d'autres à la trouver? Elle le traduit si bien lui-même, génie puissant et pesant, moins agile que massif, et dont les intuitions elles-mêmes semblent garder le caractère des états qui les ont couvées. Si la construction est nouvelle, — et la formule — l'idée, si étroitement associée qu'elle est à la notion de fine pointe, doit se trouver chez nombre de mystiques antérieurs à Bérulle. Elle n'est certainement pas étrangère à François de Sales. Il faudrait aussi montrer plus expressément que je ne l'ai fait dans mon tome III que cette idée maîtresse commande les diverses applications du bérullisme, et par exemple la dévotion à Jésus enfant, à l'état d'enfance. Cf. à ce sujet les premiers mots du roman de Conrad, *The Shadow line :* « Seule, la jeunesse a de tels moments. Je ne veux pas dire l'enfance. Non. L'enfance à proprement parler n'a pas de moments. Son privilège est de vivre en dehors du temps et dans l'heureuse continuité d'une espérance qui ne connaît pas d'intermittences et qui se refuse à l'introspection. » *The very young have, properly speaking, no moments. The beautiful continuity of hope which knows no pauses and no introspection*. Newman a effleuré la théorie bérullienne, mais sans l'approfondir assez et sans la construire, dans son magnifique sermon : *Christ manifested in remembrance* (*Parochial* S. IV) (Cf. le chapitre de mon *Newman, esai de biographie pyschologique :* Mémoire et dévotion). La fameuse distinction newmanienne entre *Real et Notional assent*, implique, du reste, la théorie des états. En effet, la connaissance réelle ne se termine pas, en tant que réelle, à une série d'actes distincts et successifs. Elle est déjà une connaissance d'état. Cf. le grand chapitre de Maurice Blondel sur la « connaissance réelle » dans le *Procès de l'intelligence* (Paris, 1924) ; La *Religio Poetæ* de Coventry Patmore, *passim*, et l'entretien de Hugo von Hofmannsthal sur la Poésie (*Ecrits en Prose*, dans la collection des *Ecrits intimes*, publiés chez Schiffrin, 1927). Cf. aussi dans les *Cahiers verts* mon livre sur *Poésie et Prière*, et dans la *Revue de France*, 15 juillet 1927, mon article sur *réaliser*. « Pensée poétique », est une alliance de mots à peu près vide de sens. La poésie est d'abord un état, l'état poétique. L'inspiration n'est pas la dictée d'une belle pensée, elle est d'abord un état, duquel surgissent de belles pensées, etc., etc.

pas son opération pour se reposer ». Au lieu que, chez nous, « le repos et l'action sont contradictoires au regard de même chose,

tellement que, pour honorer ces deux choses qui sont conjointes... en Dieu, nous sommes contraints de les diviser en nous-mêmes, et d'offrir quelquefois à Dieu des œuvres et des actions, en l'honneur des siennes ; quelquefois demeurer en repos et nous abstenir de toute œuvre, par dévotion à son repos et à sa cessation d'opérer.

C'est ainsi que le dimanche est consacré au « repos de Dieu ». Pourquoi pas également l'oraison de certaines âmes ? Si Dieu veut que son repos soit honoré

par une sorte de repos privant l'âme de toute action, et qu'il y ait des âmes... établies dans ces voies par sa conduite, et s'il veut que vous soyez de ce nombre... n'est-ce pas faveur et avantage pour vous d'être consacrée à chose si sainte... ? Et si Dieu choisit le temps de votre oraison..., pour faire rendre cet honneur au repos de son Fils, voudriez-vous pour votre satisfaction particulière, vous opposer à ce dessein... de Dieu sur vous ? Prenez que tout le reste de la journée soit les six jours de votre semaine, et que cette heure soit le jour de votre Sabbat... spirituel et mystique..., où vous avez seulement à honorer le repos de Jésus-Christ en Dieu..., et où, par hommage à cela, vous avez à vous priver par grâce et par vertu de l'activité propre de votre esprit [1].

Repos mortifiant pour nous, certes, et beaucoup plus que n'importe quelle prouesse ascétique. La quiétude mystique n'est délicieuse que par accident, lorsqu'il plaît à Dieu de la rendre telle. Il n'importe du reste, « quelles choses » (Dieu opère en nous),

parce que l'âme ne doit pas être attachée à ce que Dieu opère en elle, mais à Dieu opérant en elle [2].

(1) *Conduite*, pp. 173-179. Il y a là d'admirables développements sur les repos de Jésus-Christ.

(2) *Conduite*, p. 256.

Nous devons, et, soit par acte, soit par état, nous pouvons toujours rendre

un hommage de correspondance à tout ce qui est de Dieu, à toutes ses perfections, à toutes ses opérations..., à tous ses vouloirs et pouvoirs tels qu'ils puissent être, connus et inconnus, et en quelque manière qu'ils nous puissent être appliqués... Nous n'y devons pas si absolument hommage d'*adoration* expresse et formelle, parce que l'adoration est un acte d'entendement,

que les épreuves de la vie intérieure peuvent nous rendre ou difficile ou presque impossible;

encore moins hommage d'*imitation*, parce qu'il y a beaucoup de choses en Dieu que nous ne saurions imiter,

et parce que l'imitation actuelle des perfections divines n'est pas toujours immédiatement possible :

mais hommage de *correspondance*, parce que nous devons toujours être tellement disposés, que tout ce qui est en Dieu opère en nous à la manière qu'il y doit opérer, et que tout ce qui est en nous soit soumis à l'opération et à la conduite de Dieu dans une parfaite dépendance et continuelle relation de nous à lui..., et dans une sainte adhérence aux divins effets qu'il veut produire en nous... Et ainsi, dans ces peines mêmes que vous souffrez à l'oraison,

sécheresses, privations, impuissances, délaissements, qui, en apparence vous éloignent de Dieu, en ne permettant pas à vos facultés de prendre avec lui un contact actuel,

et vous mettent en doute de son secours et de sa Providence vers vous, vous pouvez et devez... prendre liaison nouvelle à lui et à ses perfections divines, et rendre là-dedans des honneurs et des hommages très particuliers et très agréables à sa divine Majesté[1].

Adhérence par état, si toutes les facultés de l'âme se trouvent tellement liées qu'on ne puisse obtenir d'elles aucun acte : exposition inerte, massive à la grâce qui opère

(1) *Conduite*, I, pp. 251-252.

elle-même cette impuissance, mais adhérence qu'on devra renouveler par des actes, dès qu'un souffle d'énergie active se fera sentir[1]. Bref une abnégation totale : il vous faut renoncer

à votre esprit, parce que c'est en l'Esprit de Dieu que vous devez prier... ; à votre propre personne et à vous-même, parce que ce n'est pas en votre propre personne que vous faites oraison, mais en celle de Jésus-Christ... ; à votre goût et satisfaction, parce que si vous adhérez à cela, c'est justement référer votre oraison à vous-même..., faire servir Dieu à vous, et non vous à lui[2].

Abnégation totale, autant dire pur amour :

Grand éloignement de la recherche de nous-mêmes, et de notre bien et intérêt, non seulement temporel, mais aussi spirituel et éternel ; c'est-à-dire, en n'opérant pas..., ni pour quelque utilité ou profit... temporel, ni pour l'enfer, ni pour le paradis, ni pour la grâce, ni pour être aimés de Dieu... mais purement et simplement pour la gloire de Dieu[3].

On le trouvera, j'imagine, quelque peu tendu. Les bérulliens de l'âge d'or ont rarement le sourire, c'est peut-être la rançon de leur sublime ; mais au fond la manière qu'ils ont tous, comme dit Séguenot, de « prendre les choses de haut » paraît moins accablante que tonique. Pour leur doctrine même, que peut-on imaginer de plus libérateur, de plus dilatant?

L'Esprit que vous avez reçu, dit l'Apôtre, n'est pas un Esprit de servitude, mais de liberté, qui ne doit pas être contraint ni borné par la petitesse de l'esprit humain. Quand je dis liberté d'esprit, je ne dis pas légèreté..., vacuité..., évagation ou dissipation..., mais liberté, qui est un terme apostolique, une vertu évangélique, une qualité divine, de laquelle nous sommes rendus participants par Jésus-Christ... Liberté, qui dit un certain

(1) *Conduite*, I, p. 241. « S'il ne vous est pas permis de rien faire..., je ne demande rien de vous. » Nous retrouverons ces cas extrêmes dans le chapitre sur le P. Piny.

(2) *Conduite*, pp. 289-290.

(3) *Ib.*, p. 362. Il n'entend manifestement conseiller qu'un « éloignement » négatif : l'absence d'un retour formel sur le propre intérêt.

état d'indifférence, d'illimitation et d'indépendance, au regard de toutes choses, fondé sur la parfaite union et adhérence que nous avons à Dieu.

Liberté à l'égard même de nos maîtres :

Usez-en ainsi de toute multitude d'enseignements qui vous sont donnés dans les livres, et même encore de ceux que je vous expose ici le plus simplement qu'il m'est possible. Ne vous y liez qu'en tant qu'ils vous portent à Dieu [1].

Au demeurant, n'allez pas vous imaginer « de grandes difficultés dans les voies de Dieu et en l'exercice de la dévotion. Tout ce qu'il y a à faire est chose qu'on fait très facilement, car il n'y a qu'à aimer une chose qui est infiniment aimable ». On aime si aisément « tant de petites choses qui ne méritent pas que nous y pensions ; un cheval, un chien, un tableau, une fleur..., une pièce de cabinet ». Comment se pourrait-il qu'aimer Dieu fût plus difficile [2] ? Enfin que notre lexique n'aille pas vous épouvanter.

Quand vous entendez parler si souvent aux personnes spirituelles de la destruction et de l'anéantissement de l'amour-propre et de la nature en nous, que cela ne vous fasse pas peur. Ce n'est pas qu'on veuille en effet détruire et anéantir ni l'un ni l'autre en cette vie, car nous *avons besoin de notre nature pour être*, *et de quelque amour de nous-mêmes*, prenant ce mot généralement pour la conservation de notre être. Mais c'est qu'il y a de la corruption et du dérèglement en l'un et en l'autre à quoi il faut remédier... Comme une lame faussée, quand on la veut redresser, on lui donne un tour de l'autre côté, non afin qu'elle demeure ainsi, mais afin qu'elle devienne droite ; de même quand il est question de remettre et de régler cet amour, ce soin et cette inclination que nous avons vers nous-mêmes, il faut faire comme si on le voulait entièrement ruiner, non afin qu'il ne soit plus, mais afin qu'il soit comme il faut [3].

Aveu deux fois remarquable sous la plume d'un augusti-

(1) *Conduite*, pp. 68-69.
(2) *Ib.*, pp. 334-335.
(3) *Ib.*, pp. 336-337.

nien aussi décidé. François de Sales n'eût pas mieux dit. C'est qu'aussi bien ces deux philosophies de la prière — celle de François de Sales, celle de Bérulle — nous l'avons assez montré en les exposant côte à côte, se rejoignent, se recouvrent de point en point.

CHAPITRE IV

J.-P. CAMUS ET LE PANMYSTICISME SALÉSIEN

Camus et la tradition orale de François de Sales.

§ 1. **L'originalité de la philosophie salésienne.** — Proposer de la théologie mystique « le côté le plus... clair, le plus sain ».

§ 2. **Critique du mysticisme moderne** — Les grands trois, Ruyesbrock Tauler, Harphius, maniaques de la « passiveté ».

§ 3. **Réconciliation avec les mystiques modernes.** — Rien de ce qu'ils enseignent qu'on « ne puisse pratiquer avec la grâce commune ».

§ 4. **La substitution libératrice.** — « Infus » au lieu de « Passif ».

§ 5. **Critique de l'ascéticisme.**

§ 6. **Facilité de la contemplation.** — Le panmysticisme salésien.

Que d'excellents esprits ne retrouvent pas d'abord leur François de Sales, le François de Sales de la tradition, dans la synthèse que nous venons de construire, il n'y a rien là de troublant, ni même qui doive surprendre. Génie original et d'avant-garde, comment veut-on que, du jour au lendemain, la pensée chrétienne, toujours lente dans son évolution massive, l'ait pénétré de part en part, se le soit assimilé complètement? Si grand était son prestige que nul n'eût osé le défier. Bossuet lui-même ne se risque à le mépriser que dans un moment de colère. Mais le tourner, le *banaliser*, si j'ose dire, et le plus innocemment du monde, rien de plus facile, sinon de plus tentant. La plupart, du reste, ne retiennent de lui que l'*Introduction à la vie dévote*, un chef-d'œuvre, certes, mais où sa philosophie de la prière n'est qu'ébauchée. En somme, le XVII[e] siècle le connaît mal, lit peu ou vite le *Traité de l'Amour de Dieu*, faute de quoi on ne comprend qu'à moitié les *Entretiens* et les *Lettres*. La

vraie tradition salésienne survit sans doute, mais souterraine, presque ésotérique. Moins heureux en cela que Bérulle, ou que le P. Lallemant, François de Sales n'a eu parmi les écrivains spirituels de l'ancien régime qu'un très petit nombre de disciples directs, authentiques, de ceux, veux-je dire, qui fassent explicitement profession de propager sa doctrine. Il est vrai, et je ne le répéterai jamais trop, que, venus d'ailleurs, la plupart de nos mystiques — oratoriens, dominicains, franciscains, jésuites — le rejoignent. C'est leur grand et cher allié à tous. Volontiers, ils se parent et ils se couvrent de lui, mais comme d'une autorité aussi lointaine qu'un Augustin, un Bernard, un Gerson. Bref, il ne fait pas figure de chef d'école, soit que toutes les écoles se l'annexent de gré ou de force, soit que, chez lui, la gloire du saint ait plus ou moins éclipsé celle du docteur. Je connais toutefois au moins deux purs salésiens, l'un et l'autre fort remarquables, l'un pendant la première, l'autre pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle, Jean-Pierre Camus et Innocent Le Masson. Je ne retiens ici que le premier, plus près de la source.

Nous le connaissons déjà comme un des princes de l'humanisme dévot. Ici nous étudierons uniquement le spirituel, le mystique. Nombre de traités spirituels — écrits de circonstance pour la plupart. Je ne cite que ceux que j'ai lus, tous, d'ailleurs, très intéressants, en dépit du terrible verbiage camusien. *Traité de la réformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*... Paris, 1631. (Plusieurs chapitres sur le centre de l'âme) ; *De l'Unité vertueuse, secret spirituel pour arriver par l'usage d'une vertu au comble de toutes les autres*, Paris, 1631. (Le titre est remarquable ; il nous rappelle ce besoin de simplifier qui obsède littéralement, avec saint François de Sales lui-même, une foule de spirituels de ce temps-là, notamment le P. de Lagny et le P. Piny, comme nous verrons. Ce fut alors une pluie de « moyens courts ». L'auteur contemporain de la *Vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement* (1894), continue, et

dès son titre, la tradition salésienne); *De la Sinderèse, discours ascétique*, Paris, 1631. (Curieux, excellent, à rééditer. Toujours amusant, s'il dédie ce livre à *Térésin*, ce n'est pas du tout en souvenir de sainte Térèse, mais pour rappeler « Sintérèse »! Pour lui, et ceci est important, la syndérèse n'est ni la raison, ni à proprement parler la conscience, mais « un acte de la plus haute partie de l'âme, qui veille à sa conservation ». Toujours la philosophie des mystiques.) *La Lutte spirituelle ou encouragement à une âme tentée de l'esprit de blasphème et d'infidélité*, Paris, 1631. Comme on le voit, au moins quatre volumes en cette seule année 1631. *De la volonté de Dieu..... secret ascétique*, Paris, 1638 (Excellent. Encore un secret ou un « moyen court »). *Le renoncement de soi-même, éclaircissement spirituel*, Paris, 1637. (Il y a là une étude très intelligente de la « consolation spirituelle », comme de « l'indifférence » dans le volume précédent.) *La Théologie mystique*, Paris, 1640. (Il n'a peut-être jamais été plus bavard, ni plus étourdi, ni plus pénétrant que dans ce petit livre, qui va nous servir beaucoup.)

Camus est le double malicieux, l'ombre joviale, la caricature si l'on veut, et, par là même, pour qui sait lire, l'interprète idéal de François de Sales. Une édition vraiment critique du saint docteur devrait faire une grande place au témoignage perpétuel de Camus, non seulement dans l'incomparable et indispensable « *Esprit* », mais dans tous les traités spirituels.

Ne vous imaginez-pas, écrivait-il dans la préface de son *Unité vertueuse*, que cette plante soit de mon cru, ni que je me veuille parer des plumes d'autrui. Je le tiens et le tire d'une plus riche mine, c'est de la doctrine de mon très honoré Père..., tant de celle que j'ai *reçue de sa bouche pendant quatorze ans*, comme de celle que j'ai puisée dans ses écrits [1].

Tradition orale qu'on essaierait en vain de déprécier. Il est peut-être regrettable qu'avant de donner sa pleine con-

(1) *De l'unité*. Préface.

fiance à Camus, François de Sales ne vous ait pas consulté ; mais le fait est là. Camus a une mémoire d'or ; il est la véracité même et certes aussi capable que personne de comprendre François de Sales, qui plus est, de l'entendre à demi mot. Pour ses pensées de derrière la tête, en matière de critique religieuse, qui nous renseignerait mieux que Camus? Avec sainte Chantal, saint François de Sales reste le plus souvent sur le terrain des directions pratiques. Avec ce jeune Camus, ouvert, curieux, subtil, harcelant, au surplus très humble et tout désireux de bien faire, le saint docteur spécule à son aise. Il aimait l'intelligence et il ne maudissait pas l'esprit.

Camus dit ailleurs que les « enseignements » qu'il a retenus « de sa parole, seront aussi aisés à distinguer de ceux qui sont de son cru que l'or l'est d'avec le cuivre[1]. N'en croyez rien. Ce prétendu cuivre vaut parfois son pesant d'or. Où finit ici l'écho, où commence l'improvisation, bien malin qui le fixera. Oh ! un écho très personnel, toujours bavard, quelquefois bouffon, mais en somme aussi docile qu'intelligent. Il est vrai que telle ou telle page de Camus, François de Sales ne l'aurait jamais signée. Mais ce que sa charité, infiniment précautionnée ne lui permettait pas d'écrire, il a pu, il a dû le dire librement dans ces longs entretiens où il pensait tout haut et en philosophe. Il n'est pas d'écrivain moins agressif que lui. Il ne discute jamais de front les spirituels autorisés, même quand il se refuse et très délibérément à les suivre, même quand il prend le contrepied de leurs leçons. Rien que le miel, jamais l'aiguillon, telle est sa devise ; d'où vient qu'ami de tout le monde, on le croit volontiers peu soucieux de prendre parti dans les conflits de doctrine. Qui n'attaque pas semble consentir, ou semble ignorer. Toute abeille néanmoins a son aiguillon, comme toute philosophie. Celui de François de Sales vibre suavement dans les écrits de Camus. Cet enfant terrible épaissit

(1) *Traité de la réformation intérieure.* Paris, 1631, p. 346.

quelque peu les confidences de son maître, mais sans les fausser.

§ 1. — **L'originalité de la philosophie salésienne.**

D'un seul trait merveilleusement sûr, d'une seule de ces images, qui se précipitent sous sa plume folle, il a su définir l'originalité, et en même temps le bienfait du message salésien. Pour lui, ce par quoi François de Sales se distingue des mystiques modernes, ce qu'il apporte de nouveau, de libérateur, c'est qu'il présente la mystique, non plus de face comme faisaient Tauler, Harphius et les autres, mais de profil. Cela en effet, dit tout :

Je donnerai à ce petit discours — introduction à sa *Théologie mystique* — le nom de *Pourfil de la Théologie mystique*, parce que je n'y veux représenter que la moitié de son visage... pour vous élever de ce qu'elle a de connaissable à ce qu'elle a de moins connu... J'imiterai donc en cet effet la conduite et l'industrie de cet ancien peintre, qui, étant commandé de faire le portrait du roi Antigonus, qui avait eu un œil crevé en un combat, ce qui le rendait difforme, s'avisa de le représenter en pourfil, c'est-à-dire de la part de son œil entier et du côté du visage qu'il avait fort beau et de bonne grâce.

La plupart de ceux qui traitent de la théologie mystique

dirigent d'abord notre curiosité sur ce que cette science nous offre de plus invraisemblable, extraordinaire, difforme, sinon de plus absurde.

Ils n'en parlent que comme d'une chose purement passive, où l'industrie humaine, aidée de la grâce, n'a aucune part, et nous représentent les mystiques comme des aveugles amoureux, qui vont par où ils ne savent à un objet qu'ils ignorent ; qui, pour voir, goûter, sentir, posséder tout, ne doivent voir, goûter, sentir ou posséder rien. Nous lisons fort peu d'écrivains de cette espèce de Théologie, qui ne donnent dans cette passiveté, ou souffrance des impressions divines, qui est comme le phénix, dont tout le monde parle et que personne n'a vu. Et pour cela, ils veulent que les sens intérieurs et extérieurs, les appétits sensitifs et toutes les puissances de l'âme raisonnable aient les yeux

crevés, comme s'ils avaient entrepris de ne représenter Antigonus que du côté de son œil poché.

Fidèle à la méthode et à l'esprit de François de Sales,

nous prendrons ici le revers de la médaille, et notre *petit pourfil ne montrera que le côté de l'activité*, non de la passiveté ; et, sans entrer bien avant dans les contours de ce labyrinthe, où il est malaisé de se conduire sans un bon filet, nous ne ferons que regarder l'entrée et le frontispice, nous enquérant seulement de ce que c'est proprement que la vraie théologie mystique active, de laquelle tant de gens devisent, et que si peu connaissent au visage, au moins du *côté le plus entier*, *le plus clair*, *le plus sain*, *et le moins dangereux* [1].

Ce changement de point de vue — une métaphysique non plus de la passivité, mais du vouloir pur — c'est toute la révolution mémorable que raconte le présent volume : révolution bienfaisante qui garde tout ce qu'il y a d'exquis, je veux dire, d'essentiellement chrétien, dans l'enseignement des mystiques modernes, et qui, tout ensemble, fait leur juste part aux exigences de la raison et de l'ascétisme.

§ 2. — Critique du mysticisme moderne

Pendant la première moitié du XVIIe siècle, le mysticisme spéculatif est à la mode. Nombre de contemplatifs authentiques, nombre d'agités ou de matamores. Ridicule ; temps perdu. Cela tourne-t-il déjà à un quiétisme proprement dit ou molinosiste ? je crois que non et je m'en expliquerai plus tard. Mais enfin il y a là un péril, et qui explique en partie la réaction qui se dessine déjà. Ce snobisme inquiète certainement François de Sales, qui le combat dans toute son œuvre sans mettre les points sur les i, et il agace fortement Camus. Tout le « pourfil » est une charge à fond contre les maniaques de ces invraisemblables et dangereuses « passivetés », et parmi eux, contre de très grands maîtres.

(1) *La Théologie mystique*, par Jean-Pierre Camus... Paris, 1640, pp. 1-5.

Nicole ni Bossuet n'ont rien inventé. Entre eux et Camus néanmoins une grande différence. Mystique lui-même, à la façon de François de Sales, sa critique des mystiques spéculatifs, si outrée et même injuste qu'elle me paraisse, n'est au fond qu'un plaidoyer et décisif en faveur de la contemplation véritable. Il résume, à larges traits fantaisistes, l'histoire du mysticisme chrétien. Deux périodes : le jour et la nuit. D'abord une « parenthèse de treize siècles », qui va des Pères et du pseudo-Denis aux Victorins et à Bonaventure. Là tout est parfaitement sain, raisonnable, pratique, y compris l'Aréopagite. Puis l'embrouillamini moderne, déchaîné par trois personnages de première importance : Tauler, Ruyesbrock, Harphius : funestes hérauts de ces « passivetés » dont le seul nom met Camus en colère. Il est bien obligé de faire grâce aux saints et aux saintes, « De toutes les personnes, dit-il, qui ont mis la main à la plume touchant l'oraison passive, il s'en trouve peu qui aient plus heureusement réussi que celles qui ont eu moins de science et plus d'expérience (Catherine de Sienne, Catherine de Gênes, Angèle, Gertrude, Mechtilde..., Thérèse) ». Mais justement, et par bonheur, la spéculation tient peu de place dans leurs ouvrages. On n'y parle guère que de « visions, révélations, apparitions, extases et ravissements ». Leur prière même ignore néanmoins les maudites passivités des spéculatifs, elle ne présente rien d'extraordinaire. D'ailleurs, toutes ces extatiques nous apprennent peu de chose, elles « en savent beaucoup plus qu'elles n'en disent », et vont répétant que ce qu'elles éprouvent, il leur est impossible de l'exprimer. Sage discrétion, et que les « ratiocinaux » auraient bien fait d'imiter.

On nomme « ratiocinaux » ceux qui ont acquis une connaissance de cette science par des instructions de vive voix, comme par une espèce de cabale, ou par la lecture attentive des auteurs qui en ont traité.

Combien décevants, puisqu'ils « racontent à crédit des

nouvelles d'un pays où ils n'ont pas été ». Ceux-ci, à l'inverse des « expérimentés », « en disent beaucoup plus long qu'ils n'en savent ».

Que peut-on tirer de tout cela, sinon que c'est une école pythagorique, où il ne faut apporter que du silence et de la croyance, et s'arrêter pour toute certitude à un : Il l'a dit ?

Tout cela est fort joli, mais le paraît moins quand on songe que les prétendus « ratiocinaux » ou amateurs, qu'il a pris pour têtes de Turcs, sont d'incontestables mystiques. Camus ne l'ignore pas, et nous verrons que, sa bile épanchée, il ne demande pas mieux que de s'entendre avec le vénérable trio. En vérité, il n'en veut qu'aux spéculatifs de son temps.

Quantité d'autres esprits de *moindre taille*, principalement en notre siècle (1640), ont voulu puiser dans ces trois sources assez troubles, et nous ont voulu parler à vue de pays de ces souffrances des divines impressions, mais d'une façon si pitoyable que leur silence eût été beaucoup plus avantageux au crédit de ces saintes passivetés que leurs écrits. Car outre l'obscurité inséparable de ceux qui n'ont que des notions incertaines et confuses, et qui sont sans expérience de ce qu'ils écrivent, ils disent tant de choses embarrassées, ambiguës, exorbitantes, et en termes si extravagants, que leur simple récit serait capable de mettre les théologiens scolastiques de mauvaise humeur, ayant toujours été d'assez faible intelligence avec les mystiques[1].

Je suis presque sûr que, parmi ces contemporains maladroits, il vise Benoît de Canfeld — harphien tout à fait insigne et qui eut alors tant d'influence. L'orthodoxie foncière de Canfeld ne paraît pas douteuse, mais quelques-unes de ses formules sont en effet assez « ambiguës ». Sans le censurer, François de Sales préférait qu'on ne lût que les premières parties de son fameux traité[2].

(1) *Théologie mystique*, pp. 53-84, *passim*.

(2) Cf. Dans *L'invasion mystique*, le chapitre sur Canfeld.

§ 3. — **Réconciliation avec les mystiques modernes.**

Ces vues panoramiques — si curieuses, si intelligentes pour l'époque — on voit bien le sophisme fondamental qui les vicie. Camus n'a pas le sens du développement. Pour lui, le passé le plus lointain est tabou. Toute la théologie mystique est déjà dans le pseudo-Denis. Il ne soupçonne pas le long travail qui a mis au point, corrigé, complété, ce vieux maître obscur, équivoque, beaucoup moins sûr et plus dangereux que le grand trio : Tauler, Ruyesbrock, Harphius. Du pseudo-Denis au moyen âge, de Bonaventure à Tauler, de celui-ci à Jean de la Croix et à François de Sales, il y a progrès, comme d'Augustin aux Pères de Trente. « C'est nous qui sommes les anciens. » Assurément la construction des grands trois n'est pas parfaite, mais telle quelle, une foule de saints authentiques s'y sont reconnus. Il est vrai — et Camus a raison de le leur reprocher — qu'à force de mettre l'accent sur le passif, ils peuvent inviter un lecteur étourdi à se désintéresser de l'actif. C'est qu'ils s'adressent à des âmes de bonne volonté, déjà façonnées aux pratiques de l'ascèse, et qui n'ont pas besoin qu'on leur apprenne les éléments de la perfection. C'est aussi que, favorisés ou témoins de grâces très hautes, ils ne distinguent pas assez entre les demi-passivités de la prière commune et la passivité presque totale des états extraordinaires. Quoi qu'il en soit, Camus sait parfaitement que rien n'est plus facile que de donner un sens, non seulement acceptable, mais tout bienfaisant, à celles de leurs formules qui, d'abord, peuvent faire quelque peine à un bon esprit. Après tout ce fracas de férule, voici la palinodie :

Ils disent que Dieu saisit quelquefois l'âme..., et, comme si elle ne faisait rien de sa part, ramasse toutes ses facultés extérieures et intérieures devant une grande lumière de connaissance et une puissante flamme d'amour qui les tiennent toutes occupées. *Je ne vois rien là* qu'une âme qui a une foi vive, c'est-à-dire œuvrante par la charité..., *ne puisse pratiquer avec la grâce*

commune et ordinaire, ni rien qui soit au delà de l'étendue de ce premier et très grand commandement qui nous oblige à aimer Dieu de toute notre âme.

Là est le progrès magnifique — progrès qui est, du reste, un retour à l'antiquité, à saint Paul et à saint Jean. Ce que le mysticisme spéculatif des modernes semble nous proposer comme une expérience exceptionnelle, la « grâce commune » nous permet d'y prétendre, bien plus nous y invite. En nous ordonnant de l'aimer de toutes nos forces, Dieu nous fait de la vie mystique un devoir, et facile, puisque s'aimant en nous par la grâce, nous n'avons qu'à acquiescer volontairement à cet amour. Et c'est bien ainsi que l'entendent les grands trois.

Dans la passiveté même qu'ils nous décrivent, ils ne disent pas que l'âme ne fasse rien de sa part..., comme si c'était un chariot inanimé..., mais ils avouent qu'elle est tirée et que volontairement elle suit l'attrait... ; Autrement nous serions au rang des choses insensibles ou des irraisonnables [1].

Et débrouillant la confusion que nous avons dite entre les divers degrés de passivité, les uns communs à toute prière vraie, les autres réservés à des êtres d'exception,

on ne nie donc pas, continue-t-il, qu'il y ait une oraison passive, ni qu'il y ait des âmes choisies en qui Dieu opère ses célestes impressions, ce que tous les mystiques, après saint Denis, appellent « souffrir les choses divines ». ... Mais on dit que *presque tout* ce qu'en écrivent ceux qui en traitent, se peut rencontrer dans l'oraison active, sans qu'il soit besoin de multiplier les miracles... ; et qu'il y a plusieurs élévations d'esprit, que quelques-uns tiennent pour des effets de l'oraison passive, qui ne le sont que de l'active, *encore bien simple et fort peu avancée* [2].

(1) *La Théologie mystique*, pp. 254-256.

(2) *Ib.*, pp. 248-251. « La plupart des exemples que l'on rapporte de quelques saints fort abstraits en leurs oraisons et contemplations, et que l'on applique aussitôt à la passiveté (absolue)... pourraient être des effets de leur forte attention en l'oraison active. (Saint Bernard cheminant tout un jour sur le rivage du lac Léman sans l'avoir regardé.) Il peut bien être

Le plus ordinairement, nous n'avons pas conscience de cette grâce commune, qui néanmoins suffit, si nous le voulons, à nous établir dans l'ordre mystique. Chez de hauts contemplatifs cette grâce est « consciemment infuse ». « Le mystique — écrit le R. P. de la Taille — a conscience de recevoir de Dieu un amour tout fait..., C'est pourquoi il se dit passif, bien que tout amour soit un acte..., mais il y a passivité néanmoins, et passivité consciente en ce que l'âme se sait, se sent investie par Dieu de cet amour[1]. » François de Sales dirait, je crois, que c'est bien là sans doute une grâce mystique, mais exceptionnelle. On est passif, qu'on le sache ou non. Pas n'est besoin pour être investi par Dieu de sentir qu'on est investi. Le sentir n'est qu'une grâce de plus, celle-ci extraordinaire et réservée aux mystiques proprement dits.

Il est... probable qu'il n'y a autre différence entre ce retirement ou recueillement des puissances, actif ou passif, sinon qu'en celui-là nous sentons, je veux dire, nous reconnaissons plus notre coopération que l'opération divine..., notre action que celle de Dieu, et au passif, nous nous apercevons davantage de l'opération de Dieu que de notre opération.

Dans le « recueillement actif », il y a bien toujours passivité, mais « presque imperceptible sinon à la foi » ; dans les passivités exceptionnelles, « la grâce de Dieu est si forte qu'elle dévore notre sagesse et engloutit notre action ». On croit alors « ne plus agir du tout..., quoique l'on agisse pourtant, mais d'une action si peu perceptible qu'elle » paraît nulle.

Disons donc que c'est le plus ou moins qui rend le recueille-

qu'il ait été occupé passivement, et il peut bien être aussi qu'il l'eût été dans la contemplation active, dont l'attention eût été si puissante qu'elle eût été jusqu'à l'abstraction de la vue. Combien de fois arrive-t-il à ceux qui ont de grandes afflictions de ne prendre garde en veillant ni à ce qu'ils voient ni à ce qu'ils entendent... L'amour de Dieu, en des âmes comme celle de ce grand saint, aurait-il moins de pouvoir pour y former de fortes abstractions ? » *Ib.*, *Ib.*

(1) P. de la Taille, *L'oraison contemplative*, Paris, 1921, p. 23. Plaquette, mais qui vaut de gros volumes.

ment actif ou passif, car, à proprement parler, tout recueillement mystique est, ou tout actif, si nous regardons notre libre arbitre..., ou tout passif, si nous avons égard à la grâce... Tantôt activité, si nous regardons... le pouvoir (qu'a notre action) de résister à la grâce, tantôt passiveté si nous regardons que la grâce opère en nous et par nous tout le bien qui y est[1].

Telle est assurément la pensée des mystiques modernes. Mais de ces deux éléments, c'est la passivité qu'ils exaltent de préférence, et parfois avec si peu de discernement, qu'on ne voit pas d'abord s'ils entendent parler d'une passivité commune ou de l'extraordinaire. Et cependant, à les serrer de près, il paraît bientôt que, sous les grands mots qu'ils prodiguent, se cachent, la plupart du temps, des réalités moins inaccessibles.

Vous dirai-je tout simplement ma pensée, mais à condition que vous n'en concevrez rien qui puisse préjudicier à la révérence qui est due à de si dignes écrivains, dont la piété et la révérence méritent d'être respectées. Il me semble qu'ils nous représentent des choses qu'ils estiment, ou plutôt qu'ils disent, si hautes, par des termes si bas, que je ne vois rien, ni dans leurs similitudes, ni dans tout ce qu'ils nous racontent de ce recueillement intérieur passif..., *qui ne puisse* convenir à l'actif et qui ne puisse être pratiqué

par un homme de bonne volonté, en état de grâce[2]. Ils font miroiter à nos convoitises, bientôt déçues, des passivités chimériques, ou du moins réservées à un petit nombre, et qui, d'elles-mêmes, n'ajoutent pas un fétu à la sainteté de qui les reçoit[3]. Mieux vaut s'absorber, avec François de Sales, dans la pensée d'une autre merveille, qui, pour être moins

(1) *Théologie mystique*, pp. 272-277.

(2) *Ib.*, pp. 236-239.

(3) On peut « sans la charité avoir l'oraison passive, souffrir des ravissements, des transports, des quiétudes..., bref tant de glorieuses choses ». *Ib.*, pp. 36, 37. « Et c'est une chose admirable de voir que ceux qui rapportent tant de merveilles de ces passivetés mystiques, concluent toujours qu'il ne faut pas s'appuyer là-dessus, ni y fonder la sainteté ; d'autant plus que toutes ces belles choses ne sont nullement nécessaires au salut, au contraire très dangereuses », p. 38.

extraordinaire, n'en est pas moins infiniment précieuse, la grâce sanctifiante, principe de toute vie mystique.

§ 4. — **La substitution libératrice.**

Le mal est venu de ce mot « passif », que les grands trois n'ont pas inventé — le pseudo-Denis ayant parlé bien avant eux de cette « souffrance des choses divines » — mais qu'ils ont répété et orchestré avec trop de complaisance, au risque de scandaliser les scolastiques, et de faire naître chez les ignorants, surtout chez les tièdes, l'illusion d'un laisser-faire quiétiste. La notion qu'ils entendaient maintenir par là est cependant fondamentale. On ne redira jamais assez haut que, faute de ce divin « pâtir », il n'est pas de prière chrétienne. Que faire donc? Renoncer, autant que possible, à une phraséologie ambiguë, et lui substituer des expressions, en réalité identiques, mais moins susceptibles d'être tirées à un sens néfaste. Au lieu de « prière passive » mettons « prière infuse », ou d'autres expressions analogues, plus simples, plus humbles en apparence, qui ne surprennent pas l'oreille d'un croyant, qui n'inquiètent pas la vigilance des scolastiques, et qui tiennent rigoureusement ce qu'elles promettent. On voit bien, du reste, que je schématise à ma façon. Je ne dis pas que François de Sales et que nos autres métaphysiciens de la prière aient tenu de tels propos, je dis simplement que tout se passe comme s'ils les avaient tenus[1]. Méditez plutôt ces premières lignes du petit traité camusien :

La théologie mystique..., n'est autre chose que la science de l'oraison, MAIS ORAISON INFUSE, C'EST-A-DIRE CHRÉTIENNE, et qui se fait en foi, accompagnée de charité. Car sans la charité, *elle ne serait ni infuse, ni vive et ne pourrait nous unir à Dieu, qui est le grand effet* (ou plutôt le tout) *de l'oraison.*

(1) « Le moyen d'accorder avec facilité les écrivains mystiques, tant ratiocinaux qu'expérimentés, et de tirer utilité et lumière de leurs écrits, qui certes ne tendent qu'à la piété..., c'est de laisser à part tout ce qui regarde ces souffrances (exceptionnelles) des divines impressions, et ne s'applique qu'aux instructions qui touchent l'oraison ou contemplation active. » *Ib.* (fin du *Pourfil*).

C'est en deux lignes, merveilleusement limpides, toute la philosophie salésienne de la prière. Par là se trouvent confondus et tout ensemble justifiés, et les détracteurs et, si j'ose dire, les mégalomanes du « passif ». Au scandale des premiers, on répond : Que parlez-vous de chimères? L'*infus*, que, d'ailleurs, la foi vous impose, n'est-il pas aussi inintelligible à la raison naturelle, aussi prodigieux que le passif? Aux seconds, qui font du passif on ne sait quel privilège inouï, et, si j'ose encore dire, le panache d'une caste, on répond : Que sont vos passivités auprès de cette oraison infuse, qui nous fait tous vivre de la vie même de Dieu? Par ce mot d'oraison infuse, nous entendons quelque chose d'aussi peu miraculeux que splendide. Une oraison « qui est accompagnée de charité »; laquelle charité « donne cet avantage à la volonté, dans laquelle elle réside, comme dans son sujet, au-dessus de l'entendement, qui a la foi pour flambeau, qu'elle fait toucher à celle-là, dès cette vie, comme directement, son objet »[1].

Voyez encore l'avantage de cette substitution. *Passif*, en vérité, n'est pas en contradiction avec *volontaire*, mais il peut le paraître. *Infus* s'accorde plus aisément avec volontaire, l'implique même chez qui n'ignore pas la théologie de la grâce habituelle. Cette infusion se fait, pour ainsi dire, dans la volonté; et elle n'est infusion vraiment sanctifiante, déiformante, que si la volonté y acquiesce, y adhère, se l'approprie;

Bien que la volonté soit une faculté aveugle, qui ne se porte que vers l'objet qui lui est montré comme bon par l'entendement, elle ne se tient pas dans les bornes de la connaissance que nous avons de Dieu..., mais elle passe bien plus outre, quand elle est animée d'une forte charité, et se pousse bien plus avant dans son objet, qui est la souveraine bonté[2].

L'infus, c'est-à-dire la grâce habituelle, les vertus théo-

(1) *Théologie mystique*, pp. 157-159.
(2) *Ib.*, pp. 167-168.

logales, les dons du Saint-Esprit, par le moyen desquels, s'opère en nous l'union à Dieu, l'assujettissement « à toutes les volontés de Dieu », en un mot la vraie prière [1].

§ 5. — Critique de l'ascéticisme.

Toujours la *via media* salésienne, qui chemine entre deux exagérations ; d'une part, une passivité absolue qui dispenserait de tout effort ascétique ; d'autre part, un *hyperactivisme*, qui oublierait que, dans la prière, Dieu travaille plus que nous. Camus n'est pas moins impitoyable à la seconde qu'à la première.

Le regard de la méditation..., est pénible, réitéré, laborieux, cherchant, ruminant..., redoublé, réfléchi, enquérant, douteux, ratiocinant, remuant [2]...
Elle épluche et examine les vérités ou les mystères, pièce à pièce, comme si elle en faisait une anatomie.., Son gibier et sa viande, ce sont les *divers actes* que produisent les puissances et facultés de l'âme [3].

Un seul acte de contemplation

a plus de force que plusieurs tirés avec beaucoup de travail de cerveau et bandement de tête en la méditation. En quoi beaucoup (de directeurs) se trompent .., chargeant, surchargeant et accablant (les âmes)... d'une telle multiplicité d'actes, de méthodes, d'avis et d'exercices que la trop grande quantité de remèdes augmente... la maladie [4]...

On reconnaît l'esprit de François de Sales, mais porté à l'incandescence.

(1) Dans l'étude que nous avons déjà citée de lui (cf. p. 7) le R. P. Roure semble réserver la qualité d' « infus » à la seule contemplation extraordinaire : « Seule, dit-il l'*oraison discursive est du plein pouvoir de notre volonté*. La contemplation *infuse* porte dans son nom, le caractère de son origine toute gratuite. » (*op. cit.*, p. 447). Le P. de Grandmaison, au contraire. « Cette part de la volonté humaine, dans le travail de notre sanctification (et donc dans l'oraison discursive) est indiscutable... N'oublions pourtant jamais que *cette part n'est la première* dans aucun sens du mot. » *Religion personnelle*, p. 95.

(2) *La Théologie mystique*, pp. 100-101.

(3) *La lutte*, p. 107.

(4) *Ib.*, p. 109.

Tant de discours, tant d'*actes* d'entendement, de volonté, de mémoire ; tant de préludes, de points, d'affections, de résolutions..., de fabrications de lieu... ; et tout ce grand et embarrassant attirail, dont sont remplies les instructions qui se lisent de la méditation ; certes, devant que vous ayez gravé tout cela dedans un esprit grossier et vulgaire, il y a beaucoup d'années ; et souvent, après beaucoup de travail, on ne fait autre chose que lui rompre la tête, lui donner un dégoût de la dévotion, afin que je ne die rien de pire. Ce n'est pas que tous ces préceptes ne soient bons, et tous ces actes utiles, propres, nécessaires, principalement à ceux qui commencent à mener une vie spirituelle. Car qui ne sait que la méditation est la fourrière, et comme l'aurore du plein jour de la contemplation, et un moyen comme de nécessité, selon le progrès de la nature ? O, Dieu me garde de blâmer ces actes... Je sais encore, Dieu merci, que ceux qui les voudraient laisser et faire cesser, sans observer les règles qui sont prescrites... par les spirituels, tomberaient dans une oisiveté autant blâmable qu'est louable ce silence, ce repos, et ce saint loisir, dont les mystiques font tant d'état. Mais je dis que l'excès en toutes choses doit être retranché...

Dites à une âme simple et du commun que Dieu s'est fait homme pour nous..., elle croira cela tout simplement, et acquiescera humblement et doucement à la proposition de ce mytère. Allez maintenant lui faire faire oraison mentale là-dessus, selon ces longues méthodes, dont les directeurs occupent tant d'esprits ; et, par exemple, au jour de Noël, dites à une âme... qu'elle fabrique en son imagination la crèche de Béthléem, avec le bœuf, l'âne... ; que cette âme se forge un tableau intérieur..., après cela, dites-lui qu'elle invoque la grâce... De là, faites-la passer dans les trois points de la contemplation ; montrez-lui comme il faut étendre les raisons et les discours, regardant, pesant, épluchant tout, les causes, les effets, les temps, les lieux, les personnes et toute la suite des circonstances, les actions, les paroles..., afin qu'avec cette rhétorique spirituelle, elle fasse valoir l'art oratoire. De là, apprenez-lui à tirer de ces beaux raisonnements des affections de toutes les sortes... Sur ces belles affections, enseignez-lui à former des résolutions d'autant de couleurs qu'en reçoivent le caméléon et le poulpe. Ce n'est pas tout, donnez-lui le modèle des remerciements, offrandes, demandes, colloques, unions, élévations, et tant d'autres, dont les méditatifs font des parties de la méditation, à quoi ils ajoutent encore tant de préparations éloignées, prochaines et immé-

diates, tant de suffrages et antiennes au Saint-Esprit, à la Sainte Vierge..., aux saints patrons et protecteurs du nom, du mois, de l'an, de l'Ordre, de la paroisse, du diocèse, de la province, du royaume ; tant de recommandations de l'Eglise et de l'État, des vivants et des morts. Enfin chargez-moi tant ce pauvre esprit qu'il n'en puisse porter la dixième partie ; parlez-lui de l'attention actuelle, habituelle... ; des distractions, des sécheresses... ; bref de tant d'autres termes dont se servent les maîtres de l'art de méditer ; ne voyez-vous pas qu'au lieu de lui donner des aîles de colombe..., vous lui mettez un fardeau qui l'empêche de s'élever [1].

Il y a bien là un peu de tintamarre, mais *ridendo dicere verum, quis vetat?*

§ 6. — Facilité de la contemplation.

Rien de plus nécessaire, et par suite, rien de plus aisé que cet exercice mystique. Pourquoi faut-il que *passivistes* et *hyperactivistes* nous en détournent, les uns par leurs descriptions fantastiques de cet exercice, les autres en nous laissant croire qu'il est moins sanctifiant que l'ascèse ? On a tant fait que si on les invite à cette quiétude, nombre de bonnes âmes se cabrent, « avec la même horreur que Moïse, quand Dieu lui commanda de reprendre par la queue le serpent [2] ».

Elle est un regard simple, unique et amoureux de quelque mystère, mais regard, qui, dans son acte simple et nu, comprend en éminence, en suc, et en substance, toute cette grande variété d'actes, que produit la méditation; celle-ci exerce les puissances distinctement et séparément; celle-là les réunit... en un point [3].

Elle naît spontanément d'une méditation pieuse, et bien souvent, déjà l'on contemple lorsqu'on ne pense que méditer encore.

A peine se peut-on imaginer la méditation sans quelque degré

(1) *La lutte*, pp. 112-115.
(2) *Théologie mystique*, p. 87.
(3) *La lutte*, pp. 106-107.

de contemplation, la fin de celle-là étant le commencement de celle-ci, et leurs naissances étant liées comme celle de Jacob et d'Esaü[1].

Observation capitale ! Tant « d'esprits pieux, fort adonnés à l'exercice de la méditation », et à qui « le seul mot de contemplation donne l'épouvante..., y sont possible plus avancés qu'ils ne pensent. En sorte qu'on leur pourrait dire : Buvez de l'eau de votre citerne, et servez-vous du trésor caché dans votre champ » [2].

Plus de gens contemplent, quoique sans le penser, qu'il n'y en a qui méditent[3].

Dans l'ordre naturel, les ignorants contemplent plus qu'ils ne méditent. A la vérité, cette « simple contemplation des âmes grossières », leur seule façon de méditer, « est fort rude et enveloppée de beaucoup d'imperfections ». Contemplation, qui, d'ailleurs, n'a rien de proprement mystique. Si est-ce néanmoins que cette vérité d'expérience nous montre déjà qu'il est plus facile de contempler au vrai sens du mot que de méditer[4].

Faciles donc, communes mêmes, toutes les manières de contempler qu'a énumérées l'Aréopagite, et jusqu'à la plus haute, celle qui « se fait par nuage et obscurité », et qu'il appelle « caligineuse ». Ici, Camus est bien amusant. Tauler et Ruyesbrock le rendent fou. Denis l'enchante, lui paraît clair comme de l'eau, pratique comme les sentences de Pibrac[5]. Mais peut-être plus intelligent encore qu'amusant.

(1) *Théologie mystique*, pp. 96-97.

(2) *Ib.*, p. 93.

(3) *La lutte*, p. 112.

(4) *Ib.*, pp. 116-117.

(5) J'exagère un peu, ou plutôt je prends trop à la lettre les exagérations de Camus. Le fond de sa pensée est très clair et ferme ; il veut montrer que la contemplation dionysienne n'a rien de miraculeux, rien qui l'annexe aux passivités taulériennes (telles, bien entendu, que Camus ou les comprend ou feint de les comprendre. Car, sur ce point encore, il n'est pas toujours d'une cohérence parfaite). Dans la préface de *La lutte*, il semble dire que seules, quelques âmes d'élite atteignent à ce haut point de la contemplation

Après tout, quoi de plus simple, de plus ordinaire, qu'une vive et globale réalisation de la présence divine ;

(qu') une crainte respectueuse d'une Majesté incompréhensible, devant laquelle tout ce qui est ne paraît non plus que s'il n'était point? Ce qui fait plonger l'esprit dans un abîme d'humilité et de néant, (avec) un désir de dépendre entièrement de ses volontés [1].

Au fond le brouillard dionysien signifie-t-il autre chose ?

Cette connaissance caligineuse est une simple et nubileuse connaissance de la Divinité, par laquelle, après avoir parcouru toutes les créatures et rejeté toutes leurs similitudes, tant sensibles qu'intellectuelles, l'esprit humain se porte à Dieu qui lui est incompréhensible, d'une manière inconnue, et y demeure englouti comme dans un océan d'infinité et d'immensité [2],

Et ne craignant pas d'adresser à toutes les âmes les propres paroles du pseudo-Denis,

« délaissez, leur dit-il, et les sens et les opérations intellectuelles, toutes les choses sensibles et les choses intelligibles... ; et

caligineuse : « Je vais même un peu plus avant, dit-il, que ce saint prélat (F. de Sales) n'a voulu mener une âme (le commun des âmes), parce que, ayant à traiter avec une personne fort spirituelle..., je lui fais prendre sur la fin de cet écrit des ailes de colombe et d'aigle, et la pousse à un essor qui la conduit au plus haut point de la théologie mystique, qui consiste à une puissante et amoureuse attention (non toutefois miraculeuse) vers la souveraine et éternelle vérité et beauté. Cela a tiré quelques termes de ma plume qui sembleront peut-être nouveaux, mais ce ne sera qu'à ceux qui sont peu versés en... la doctrine contemplative. Comme quand je parle de cessation d'actes, d'élévation par-dessus les sens et l'esprit..., du recueillement et silence des puissances.. , et autres semblables, qui sont aussi communs entre les mystiques que rares à ceux qui ne sont pas adonnés à cette sorte de lecture. » Ce repentir est un peu comique. En se relisant, Camus s'aperçoit qu'il a parlé, lui aussi, à la manière de ses bêtes noires, Tauler, Ruysbrock, Harphius. Eh ! il est bien difficile de faire autrement, lorsqu'on veut décrire la plus haute contemplation. Quoi qu'il en soit, nous voici avertis qu'il en faut un peu rabattre de ce qu'on va lire. Mais en vérité, ces atténuations ont ici peu d'importance. Il est certain que Camus — pas plus du reste que les grands trois — n'entend pousser les âmes à une passivité absolue. Entre la très haute contemplation, que nous allons voir qu'il approuve, exalte et semble conseiller à tous, et la contemplation commune, il n'y a pour lui, qu'une différence de degré. Comme il le dira bientôt : « Un peu d'eau est aussi bien de l'eau que toute la mer ».

(1) *Théologie mystique*, p. 127.

(2) *Ib.*, p. 136.

d'une façon inconnue, élevez-vous — parole qui marque une contemplation active ou procédante de nos forces, aidées de la grâce de Dieu... — élevez-vous, autant qu'il est possible, à l'union de celui qui est par dessus toute essence et connaissance; car, par une issue purement libre et dépétrée de vous-même..., vous serez élevé au rayon surnaturel des divines ténèbres... »

Paroles d'or et qui mériteraient d'être gravées... sur les cœurs de tous ceux qui font profession de la vie spirituelle et contemplative... Haute et impénétrable cachette, où vous devez prendre votre refuge... Vous la rencontrerez si, renonçant à toutes les opérations de vos sens et de votre esprit, de la partie inférieure et supérieure de votre âme..., vous vous retirez et enfoncez tout à fait dans votre intime, dans le centre, le fond, la pointe et l'unité de votre esprit — car tous ces noms ne signifient chez les mystiques qu'une seule et même chose. Et là, si dans le silence et le repos de toutes vos facultés..., vous vaquez et regardez que Dieu est Dieu... ; et si, par une forte adhésion vous vous liez à lui..., cette adhésion vous rendra un même esprit avec lui...[1]

Et encore, et fort bien :

Tâchez donc... de rasseoir vos pensées et de vous taire, c'est-à-dire de faire taire le caquet de tous vos sens... ; de dépouiller votre imagination de toutes images des choses créées; de dénuer votre mémoire de toutes idées des créatures et des sciences; d'ôter tout discours de votre entendement; même pour chanter à Dieu l'hymne du sacré silence... ; de pousser dehors toute lumière naturelle, sans admettre dans le sanctuaire du fond de votre âme, que le simple rayon d'une foi vive, abstraite, pure, universelle, exempte de discours, d'images et d'actes; et, en cet acquiescement amoureux, en cette attention fixe, en cette union intime, d'autant plus forte qu'elle est moins aperçue, d'autant plus exquise qu'elle est simple, d'autant plus estimable qu'elle est moins sensible, tenez-vous auprès de Dieu; jetez-vous dans cet aveuglement sacré, plus clairvoyant que tout regard..., dans ce brouillard, dans ce nuage resplendissant, si célébré par les mystiques; et comme une Magdeleine aux pieds de Jésus-Christ, demeurez invariable et immobile, sans vous soucier de tout le ravage que pourra faire la tentation en toutes les parties de votre âme...

(1) *La lutte*, pp. 124-125.

Quoiqu'il vous semble que la portion inférieure de votre partie raisonnable soit infidèle et impie, ne craignez point : la suprême pointe de votre esprit, comme un Moyse, est avec Dieu dans le brouillard au haut de la montagne; il l'apaisera bien sur Israël, qui, au bas, mange, danse, joue, adore le veau d'or[1].

Non pas que l'on arrive d'emblée aux plus hauts points de cette contemplation active. Qu'importe!

Un peu d'eau est aussi bien de l'eau que toute la mer, et le plus et le moins ne changent pas l'espèce. (Au compte de certains) nul ne pourrait se recueillir intérieurement, s'il n'était superéminemment spirituel et appelé de Dieu,

à une passivité quasi absolue[2]. Où a-t-on vu qu'il n'y ait de contemplation que miraculeuse? Et, comme maintes fois saint François de Sales, Camus rappelle aux *ascéticistes* que l'ascèse contemplative est plus efficace que l'autre :

Les puissances et facultés étant réunies en cet acte contemplatif, sont beaucoup plus fortes que quand elles agissent distinctement et séparément en la méditation... Plus l'âme sera dénuée de figures et d'actes et recueillie en elle-même, ramassant ses puissances dans l'unité de son esprit, plus aura-t-elle de vigueur et moins donnera-t-elle de prise à ses ennemis[3].

Agendo supra, et non plus *contra*. Il n'est plus puissant remède contre les assauts du tentateur qu' « un acte de contemplation simple ».

Disputer contre une tentation, c'est l'irriter; la vouloir chasser par la violence, c'est l'arrêter ; la désirer écarter de sa mémoire, c'est l'y graver, Belzebub, prince des Mouches, ne revenant jamais si souvent que quand on le repousse[4].

Disciple donc, toujours et en tout, du plus sûr des maîtres, mais disciple original, et qui, s'il avait moins d'esprit, nous

(1) *La lutte*, pp. 126-130.
(2) *Théologie mystique*, pp. 236-237.
(3) *La lutte*, p. 120.
(4) *Ib.*, p. 118.

paraîtrait plus profond. S'il aime trop les jeux de la plume, nous devons à ce goût périlleux nombre de formules qui précisent, qui enrichissent même la pensée de François de Sales, loin de l'affadir ou de la noyer. Que s'il écoute parfois plus qu'on ne voudrait son imagination taquine, de cela même, pour ma part, je lui saurais gré. Quelle arme plus sûre que cette ironie, d'ailleurs si bon enfant, contre le faux sublime, enivrant ou désespérant, qui pervertit, parfois jusqu'au ridicule, la plus auguste des littératures, et qui voile au commun des âmes la divine simplicité de la mystique !

Désormais ne nous étonnons plus de ces grands mots, qui ne font peur qu'aux simples : oraison de quiétude, sommeil des puissances, silence intérieur, recueillement des puissances dans l'unité de l'esprit, le centre, le fond et l'essence de l'âme, et semblables, puisqu'ils ne disent que des choses,

sublimes certes, mais

fort simples et qui sont au pouvoir de chacun, sans nous imaginer comme nécessaires des passivetés sujettes à beaucoup d'illusions et de tromperies. Que ce mot même de contemplation ne nous émeuve non plus que celui de méditation, puisque l'une et l'autre composent cette oraison que l'on appelle mentale. Et plût à Dieu que l'exercice de la contemplation fût autant en pratique que celui de la méditation ! On en verrait réussir plusieurs saints à la gloire de Dieu et à la consolation et perfection de beaucoup... Rien n'écarte tant les colombes que de les effrayer par de grands bruits. Cela même écarte les abeilles de leurs ruches. Je ne sais pas de quel esprit sont poussés ceux qui inventent de certains termes extravagants, pour rendre farouche et épouvantable la théologie mystique, qui n'est autre chose que l'oraison[1].

Oraison, ou prière pure, qui n'est liée à aucun exercice particulier; et qui peut, qui doit se poursuivre parmi les tracas du devoir quotidien. « Nous ne restreignons pas — et ceci est encore tout salésien — ce mot d'oraison à une

(1) *Théologie mystique*, pp. 231, 234.

simple prière et demande faite à Dieu ; il comprend tous les mouvements de l'esprit vers Dieu[1]. »

(1) Nombre de contemporains inclinent, de plus en plus, chacun, du reste, à sa manière, vers ce panmysticisme salésien. Pourquoi, demande Dom Pichery, pourquoi reculer devant cette thèse, soutenue avec tant de force, mais aussi tant de nuances, par le R. P. Garrigou-Lagrange, que les plus hauts états mystiques sont dans le développement normal de la vie chrétienne ? « *La grâce ne renferme-t-elle pas le germe de la vision béatifique elle même* ? » *Vie spirituelle*, juillet 1927. Cf. tout le beau chapitre de Mgr Paulot sur la contemplation. « La contemplation mystique... ne sort pas du domaine des vertus théologales, quoique leur exercice en soit singulièrement relevé... » (L'*Esprit de Sagesse*, p. 287, seq.) « Dans son principe premier, la vie chrétienne... est quelque chose de *donné* gratuitement par Dieu ; quelque chose d'*infus*... Le rapport de la vie chrétienne avec la contemplation..., mais il est évident, mais il saute aux yeux... *Tous les principes générateurs de la vie chrétienne sont des données infuses*... Il n'y aurait donc rien de plus faux que d'opposer (comme fait par exemple le R. P. Roure cf. p. 154) la contemplation à la vie chrétienne, parce que la contemplation, elle aussi, repose sur... quelque chose qui est infus. C'est, au contraire, ce caractère spécial de don infus, renfermé dans la contemplation, qui crée entre elle et les données élémentaires de la vie chrétienne une similitude » évidente. Abbé Wehrlé, *La vie contemplative couronnement de la vie chrétienne*, sermon donné au Carmel d'Alençon, le 15 octobre 1922. C'est exactement la construction de Camus. Le R. P. Bainvel lui-même reconnaît que toute vie chrétienne, et par suite, que toute prière, est « à la fois d'ordre moral et d'*ordre mystique*... D'ordre mystique, en ce sens que Jésus vit en nous par la communication de l'Esprit dont il vit lui-même. » Et il s'appuie sur la grande prière bérullienne : *o Jesu, vivens in Maria*... Prière, dit-il curieusement, « difficile mais profonde. » Ce *mais* nous laisse rêveurs. Aussi bien cette prière « difficile », en quoi l'est-elle plus que la parabole de la Vigne ? (*La vie intime du catholique*, Paris, 1926, p. 32).

DEUXIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENTS ET PROPAGANDE



L. Cossinus Fecit — G. Iosse excu

Le R. P. Hercules Audiffret de la
Congregation de la Doctrine Chrestiẽne
Natif de Carpentras, lequel Excelloit
esgallement en pieté, sagesse, et eloquẽ
ce. Il mourut à Paris lan 1659.

CHAPITRE PREMIER

LE PÈRE HERCULE (1603-1655)

I. Les papiers de Conrart. — L'oncle maternel de Fléchier. — Hercule et Godeau à Grasse.

II. Hercule et l'éloquence de la chaire. — Oraison funèbre de Marguerite de Jésus. — *De profundis.* — La voix de la prière. — Oraison funèbre de Jeanne de Lorraine. — « Moi qui découvrais son sentiment dans le son de sa voix. »

III. Les opuscules du P. Hercule. — La rhétorique des couvents. — Retraites par correspondance — Direction des religieuses.

IV. « La Science de l'oraison. Dialogue fait en Provence, vers la grotte de sainte Magdelaine. » — « Unité de sujet et d'application. » — Détresse d'Olympie — « Oraison d'état. » — « Oraison de pénitence. » — Ironies de Parthénope. — Le pur amour et la critique de la dévotion sensible.

I. — Après sa mort, en 1659, on a trouvé dans les papiers du P. Hercule, le brouillon inachevé d'un dialogue sur l'oraison. Peut-être aurais-je dû m'en tenir à l'analyse de ce peu de pages, où se trouve résumée, avec beaucoup de charme, la philosophie dont le présent volume a pour objet d'étudier la diffusion, pendant les trois premiers quarts du XVIIe siècle. Même si nous ne savions rien de son auteur, ce petit traité nous serait déjà précieux ; un anneau de plus, et assez étincelant, dans la chaîne de nos témoignages. Mais le P. Hercule me paraît si attachant, j'ai tant de raisons de l'aimer, que je n'ai pu me résigner à le traiter comme un anonyme. Qu'on me pardonne cette faiblesse, qui m'entraînera peut-être à côtoyer d'ici de là le frivole, dans un livre aussi grave et impersonnel que celui-ci. Je me rassure en songeant qu'un arc ne doit pas être toujours bandé ; qu'après tout, l'auteur d'une histoire littéraire a bien le droit de s'occuper

de littérature, et qu'ici enfin la qualité du témoin illustre, précise, enrichit le témoignage lui-même.

Par bonheur, il nous reste de lui autre chose que l'appellation héroïque par où ses contemporains le désignaient. Hercule Audiffret, de son vrai nom, mais d'un commun accord, on laissait tomber l'Audiffret. Chose amusante, les érudits le rencontrent, mais masqué, dans ces fameux papiers de Conrart où le sacré tient d'ordinaire moins de place que le profane. Le P. Hercule avait d'ailleurs un neveu qui n'est pas le premier venu, et qui l'a sauvé de l'oubli total, comme Jean Racine a fait pour l'oncle d'Uzès. La mère de Fléchier, Marguerite Audiffret, était la propre sœur du P. Hercule. D'où, pour les biographes du neveu, l'obligation de faire à l'oncle une courte révérence, et de se demander, selon les rites, ce que l'illustre des deux aurait bien pu devoir à l'autre. Enfin nous avons de lui quelques recueils posthumes qui nous le rendent délicieusement présent [1].

Il est né en 1603, à Carpentras, une des deux Athènes de notre midi, mais non la plus insigne. Fils de Pancrace Audiffret, « marchand », et d'Esprite Dambrun — la mère de l'oncle aura donc été marraine du neveu, Esprit Fléchier, le bien nommé, — et il est mort à Paris, en 1659, général des Pères de la Doctrine Chrétienne, depuis 1646. Brillante carrière, comme on voit — général à quarante ans — mais dont je laisse aux chartistes la joie de reconstituer les étapes [2]. Une seule m'est connue, ou à peu près, grâce à Conrart, celui-ci ayant conservé les lettres que le P. Hercule lui écrivait de Grasse, pendant les années qui suivirent l'explosion du *Cid*. Mais que de mystères *tantalisants !* Dès la première de ces lettres, Hercule semble s'adresser à un vieil ami. Il l'appelle Philandre, et il signe Philémon, ce qui paraît indiquer

(1) *Questions et explications spirituelles et curieuses sur le psautier et divers psaumes de David*, par le R. P. H. A. D. L. D. C. (Hercule Audiffret de la Doctrine Chrétienne). Paris, 1668. *Ouvrages de piété. Instructions chrétiennes et religieuses*, par le P. Hercule. Paris, 1675.

(2) Il n'y a plus de doctrinaires chez nous, depuis la Révolution, mais il y en a encore en Italie. Où sont leurs archives ?

une intimité préalable. Hercule, en mal de littérature, serait-il venu à Paris avant d'entrer dans les ordres, ou pendant ses premières années de vie religieuse? L'a-t-on vu rôder autour de l'Académie commençante? Balzac, auquel il écrira aussi et qui vantait la « régularité et la justesse de son style »[1], et Chapelain ont-ils deviné et encouragé son génie? Ou bien est-ce Théopompe — Godeau — qui, de Grasse, aura servi d'intermédiaire entre ce débutant et tous ces grands hommes. Nous savons aussi qu'avant de s'installer à Grasse, où Godeau peut-être l'aura fait venir, et où il passera, je crois, plusieurs années, Hercule avait résidé à Rome. Il a de trente-cinq à quarante ans. Prêtre exemplaire, sans quoi le pieux évêque ne lui aurait pas témoigné tant de faveur, mais peut-être encore divisé entre la littérature et la sainteté. C'est à Grasse, conjecture un peu hasardée, mais qui me flatte, qu'il aura fait le grand pas. Est-ce Paris, ou Rome qu'il regrette, ou Carpentras, toujours est-il que d'abord il s'ennuie dans ce « désert », où rien ne lui plaît que l'amitié de Godeau. Ayant trouvé une bibliothèque « dans une galerie écartée », il se réfugie dans l'étude, commençant par les livres divertissants, et il envoie à Conrart le journal de ses lectures. Dépouillons en courant ces vieux papiers, beaucoup moins balzaciens qu'on n'aurait pu craindre. A son insu peut-être, ce génie facile et riant lutte déjà contre la rhétorique de ses modèles. Déjà plus simple, coulant et vrai, Hercule est d'un demi-siècle en avant sur la prose savante et toute latine de son temps. C'est par là, me semble-t-il, qu'il eût mérité de ne pas mourir. Genre délicieux, dit-il, que l'épistolaire, « où l'esprit se fait le mieux paraître, où le cœur parle par la main. Qui fait une lettre fait son portrait ». Il envoie à Conrart la copie d'une consolation — hélas! bien pompeuse — adressée par Godeau à M. l'abbé de Cerisy, « pour la mort de son père ».

L'amour que j'ai pour lui (Godeau) m'y fait trouver tout ce

(1) A. Fabre, *La jeunesse de Fléchier*. Paris, 1882, I, p. 81.

que j'aime en lui. De pareilles consolations effaceraient bien des tristesses dans mon âme. J'aimerais bientôt une mort que cette aimable main aurait peinte avec de si belles couleurs.

La crise de mélancolie se poursuit, prélude, peut-être, de la conversion que j'imagine, et à laquelle Godeau semble travailler. Ils se promènent dans la campagne, et, se prenant pour anachorètes, au milieu de ces « rochers si affreux et des bois si verts et si sombres », ils condamnent le monde, empire du diable. Encore mondains l'un et l'autre, au moins par la concupiscence du style, ils se cachent tour à tour et se confient leur péché mignon. Godeau lui conseille de ne pas tant préparer ses sermons.

Ce pauvre peuple... n'a pas besoin de vos fleurs ni de vos ajustements ; il vous demande des catéchismes et non pas des harangues... Plût à Dieu que nous fussions un peu plus détachés de nous-mêmes ! Notre ministère en vaudrait bien mieux... Mais tout de bon, Philémon, ne feriez-vous point conscience d'avoir tous les jours l'Imitation de Jésus-Christ devant les yeux, et de l'avoir si peu dans votre cœur? Souvenez-vous de la rhétorique de notre saint Paul, qui ne se préparait que par l'oraison et l'humilité...

Cela est assez émouvant, et deux fois, en quelque manière, si l'on songe que ces pieuses réprimandes, Hercule s'empresse de les transmettre à Conrart. Godeau étonne fort plusieurs de ses biographes, désolés de le voir parfois si frivole. « Il y avait (en lui) deux personnages bien distincts, dit M. Cognet : d'un côté, l'évêque austère tout à son devoir... et, de l'autre, le prélat mondain, cultivant avec plaisir des amitiés toutes profanes, et s'amusant parfois à écrire les choses les plus futiles[1]. » Ce dédoublement, ces alternances, les contemporains ne s'en troublaient pas. Ils ne connaissaient qu'un seul Godeau, et tout vénérable, même quand il payait tribut à la mode littéraire. « C'est une bonne et sainte âme, disait Chapelain, qui s'est

(1) L'abbé Cognet, *Antoine Godeau*, p. 392.

mise dans le repos où elle se souhaitait il y a longtemps[1]. »

Le jour où il lui fit cette jolie scène sur la « rhétorique des saints », Godeau venait de surprendre Philémon en train d'écrire sa lettre à Philandre, et donc en posture d'application, et il avait cru que c'était un sermon. D'où la réprimande. Pour se faire pardonner cet injuste reproche, il lui montrera quelque pièce semi-frivole de sa façon. *Et ego in Arcadia...*

Ils font des vers l'un et l'autre, parfois à l'envi l'un de l'autre, s'essayant à traduire le même psaume[2]. Car Philémon est poète à ses heures :

Les douces horreurs de ces lieux, le bruit de la mer, l'air de la solitude m'inspiraient quelque humeur de faire des vers. Il me semblait que je n'avais qu'à parler pour en faire.

Il lit quantité de poèmes latins, mais aussi Minutius Felix, Origène, la *Rhétorique céleste* du jésuite Drexelius, et il reproche, en prose et en vers, à Conrart de négliger Grégoire de Nazianze,

ennemi généreux des grandeurs de la terre.

Ce n'est encore qu'une conjecture, mais aussi plausible que jolie. Il se peut que le paysage de la vraie Provence, dont la saine rudesse l'avait d'abord éprouvé, n'ait pas été sans hâter la pleine conversion du P. Hercule. Il envoie à Conrart une description enthousiaste de Cannes : « un vrai pays à rêver ». Peu à peu le charme plus tonique de Grasse l'enveloppe. Il s'apprivoise avec « l'horreur » de nos collines — on sait que, pour un homme du XVII[e] siècle, le moindre rocher est « horrible ». Il avoue enfin que cette

(1) Cognet, *op. cit.*, p. 29.

(2) Cf. le brouillon d'une de ces lettres, qui a été recueilli dans les *Ouvrages de piété* du P. Hercule. « Voici comment Théopompe et votre Philémon expriment cette prière (le psaume *Laudate*) en divers termes, avec des cadences également saintes et harmonieuses. » Dans une autre lettre, il rappelle le dégoût qu'inspiraient à Godeau les mascarades poétiques, où l'on mêle le merveilleux mythologique au surnaturel chrétien, où la Vierge converse avec les Dryades. C'est là « un christianisme païen, et une idolâtrie chrétienne ».

« terre ne laisse pas d'être belle pour être déserte ». Dans ce cadre propice à la sèche sérénité des mystiques,

j'étudie, écrit-il, à plaire à mon Dieu et à me dérober de moi-même. Je fais des prières sans inquiétude; je lis sans interruption; je veille sans contrainte; je jeûne sans altération; je m'attriste sans mélancolie ; je m'égare sans me dissiper; je suis content sans me complaire. Je sens que mon cœur s'amollit et se détache insensiblement. Ce n'est pas moi qui suis auteur de ces beaux miracles; c'est Dieu qui les opère en moi et quasi sans moi[1].

Ainsi, longtemps auparavant, le frère de Pétrarque, dans un paysage tout voisin et presque semblable, l'exquise Chartreuse de Montrieux.

II. — Pendant ce temps, grandissait le jeune Esprit, né à Pernes, près de Carpentras, en 1632. Les anciens biographes veulent que le P. Hercule l'ait « élevé dans le sein des lettres et de la vertu ». Non, démontre fort bien Mgr Fabre. Non, hélas ! ajouterai-je. Grasse est assez loin de Carpentras. Fléchier, du reste, avait quatorze ans lorsque son oncle, nommé général de la Doctrine, partit pour Paris. Mais c'est bien sans doute pour imiter le grand homme de la famille, et peut-être aussi pour mettre à profit sa protection, que Fléchier a fait un premier stage chez les Doctrinaires. Il les quitte en 1659, et vient à Paris chercher la fortune, mais il y arrive trop tard pour revoir son oncle. Il ne l'a donc pas connu à l'heure où l'exemple et les leçons de ce beau prédicateur auraient pu lui être si utiles, et c'est grand dommage. Il l'a lu, mais avec une tendresse peut-être un peu dédaigneuse, et lorsque tout le bien et tout le mal étaient déjà faits que pouvait lui faire son vrai maître, le sieur de Richesource, lequel n'eut assurément jamais de meilleur élève. Il

(1) J'emprunte cette dernière citation à la « lettre de l'hermite Palémon à Artémis, après sa retraite de Rome à Grasse », lettre non pas adressée directement, mais communiquée à Conrart. Tout me fait croire, en effet, que Palémon c'est encore le P. Hercule. Les lettres à Conrart se trouvent à l'Arsenal, Mss. 4116, tome XI du recueil Conrart. Les inédits étant défendus à mes pauvres yeux, c'est mon docte ami, Emile Dermenghem, qui a bien voulu dépouiller ceux-ci pour moi.

faut savoir en effet que le P. Hercule, bien qu'il écrivît beaucoup, n'a rien publié de son vivant. Se « faire imprimer » était « la chose du monde, à laquelle il avait le plus de répugnance »[1]. Fléchier était déjà célèbre, lorsqu'on s'avisa de publier en 1675 — l'année même de l'oraison funèbre de Turenne — un volume posthume de son oncle.

Je suis bien aise, écrit-il à un ami, qu'on vous ait envoyé le second tome des œuvres du P. Hercule ; vous y trouverez peut-être quelque chose de plus parfait que dans le premier.

C'est bien vu, mais que veut dire ici « parfait » ? Et encore à propos d'un troisième volume :

Je vous renvoie le livre du P. Hercule. Ce sont des fragments de quelque carême qu'il avait prêché, qui ne laissent pas d'être beaux et éloquents[2].

On voudrait qu'il n'insinuât pas *in petto* : pour l'époque. D'un autre côté, comment aurait-il pu soupçonner que, pour tel esprit paradoxal du xxe siècle, le plus archaïque des deux ne serait pas le plus ancien ? Non que je fasse fi de ses propres discours. Il y a là de si belles choses ! Mais un peu lointaines. Hercule, au contraire. Écoutez plutôt. Je prends comme de juste, une de ses oraisons funèbres. Car il en a fait lui aussi. C'était dans le sang. Rappelez-vous donc le splendice morceau d'orgue : A ces mots, Jérusalem redoubla ses pleurs..., et le reste. Maintenant, au P. Hercule. Mais non, son dernier biographe, Mgr Fabre, nous arrête. « Ménard affirme, dit-il, que (deux oraisons funèbres) furent imprimées à la fin d'un ouvrage du P. Audiffret... Nous avons trouvé ces deux volumes à la Bibliothèque Nationale, mais les deux oraisons funèbres n'y sont pas[3]. » Oh ! Oh ! moi aussi, j'ai demandé ces deux mêmes volumes, que nul n'avait touchés depuis quarante ans, et j'y ai trouvé non pas deux, mais trois orai-

(1) Dédicace (à Harlay) du tome premier des *Ouvrages de piété*.

(2) Fabre, *op. cit.*, pp. 86-87.

(3) *Ib.*, pp. 76-77.

sons funèbres. Mais, en vérité, elles le sont si peu, si peu « oraisons », veux-je dire, si peu solennelles et selon la formule, que, malgré les cent pages qu'elles remplissent, Mgr Fabre paraît presque louable de ne pas les avoir aperçues. La plus parfaite des trois, et la plus simple, est consacrée à une insigne religieuse, la Mère Marguerite de Jésus, prieure des dominicaines de Paris.

De profundis. Expliquons le psaume qu'on applique aux morts,

ou plutôt écoutons les morts eux-mêmes, car « ce sont les morts proprement qui doivent parler ». Les vivants sont toujours obligés de craindre « leur inclination à mentir ».

Ecoutez donc, ô vous qui vivez encore dans un pays où l'on ne parle qu'avec danger, écoutez la parole des morts qui sont plus vivants... que nous... Ecoutez la voix d'une bienheureuse morte, qui parlait si bien quand elle vivait parmi vous, et qui parle bien mieux depuis qu'elle vous a quittées. Elle voit les choses comme elles sont... Le déguisement n'environne plus les objets qu'elle trouve dans ce nouveau monde où elle est entrée... La présomption ne va pas, comme vous savez, au-delà du tombeau. L'intérêt ne règne point où Dieu règne seul et sans voiles. Ecoutez cette voix qui ne vous peut dire que de grandes choses, puisqu'elle vient du pays de l'éternité.

De Profundis. Du profond d'un tombeau, dit cette voix sombre, mais sainte, je viens vous annoncer les profondeurs adorables des secrets de Dieu ; les profondeurs de sa miséricorde et de notre misère... Voyez, mes sœurs, voyez ce que je vois.

On peut hésiter entre cette musique racinienne et le noble fracas de l'oraison funèbre type. « Profondeur, profond... », comme il sait charger de sens et faire vibrer ces émouvantes syllabes. Songez, du reste, que ce qu'il y a de plus réel et de plus prenant dans cet exorde nous échappe. Rien d'un lieu commun sur l'éloquence des morts. De son vivant, Marguerite de Jésus était une voix, tour à tour pressante et désolée, et dont les échos remplissaient encore ce cloître. Pour elle, et jusque dans sa prière, étaient levées les consignes du silence, aussi éloquente devant Dieu que devant les hommes.

De Profundis clamavi... dans ces profondeurs étonnantes ou mystérieuses, cette sage et savante Mère élevait autrefois sa voix pour se faire entendre de son Epoux. Elle criait, parce, disait-elle, qu'elle se trouvait quelquefois, selon l'apparence et le sentiment, fort éloignée de son oreille, dans des sécheresses et des amertumes qui font une profonde et prodigieuse désolation. *Clamavi!* J'étais malade, dit-elle, la douleur me faisait crier et le Seigneur approuvait mes cris. *Clamavi!* je sentais le bruit que faisaient les créatures autour de moi, et j'élevais le ton de ma voix pour me faire entendre... Je voyais que l'orgueil, l'amour-propre et la complaisance me venaient ravir mon trésor. Je criais : au voleur, à l'aide! Je prenais garde que le feu du péché se prenait aux plus beaux endroits de la cité de Dieu.

Transition discrète de la chapelle au parloir et au chapitre, où elle criait aussi.

Je criais au secours. Je voyais que ce feu n'épargnait pas les beautés de la solitude. Je m'écriais avec un prophète : *Ad te Domine clamabo, quia ignis comedit speciosa deserti!*

Rappel délicat des exhortations qu'elle adressait à ses filles.

Voilà les sujets qui lui faisaient faire autrefois de si belles exclamations. Elle en fait aujourd'hui de plus fortes et de plus éclatantes. Elle crie au Seigneur, elle parle à vos cœurs. Que vos cœurs soient l'écho de cette clameur pénitente, charitable et religieuse !

Puis il vante, en l'excusant, la monotonie de ses cris.

Ad te Domine, Domine... A ouïr parler quelquefois votre sage et vertueuse Mère, quand elle était dans ses familiarités avec son Epoux, lorsque, redisant le nom de Jésus ou celui d'amour ou de croix, elle faisait un cantique de trois paroles [1], on eût dit qu'elle ne savait pas toutes les règles du discours, et que ces redites pouvaient devenir importunes. Mais ces redites étaient des ornements et des figures de son amour, et des imitations de

(1) Il dit ailleurs que la Mère M. de Jésus « avait composé une manière de chapelet qui ne contenait que ces trois beaux mots : Jésus, Amour, Miséricorde », *ib.*, p. 36.

cet hymne éternel et céleste, qui n'est composé que d'un mot toujours répété : *Sanctus, Sanctus*...

Sur quoi il greffera suavement toute une psychologie de la prière vocale :

Cette répétition de mots est une espèce de bégaiement dont se servent les saints, qui font gloire d'être comme des petits enfants devant Dieu. « C'est mon parler, c'est ma voix, disait votre Mère, après le Prophète. Je m'adresse à vous, avec cette simplicité, parce que vous savez par avance ce que je vous dois demander... *Vocem meam ;* la voix d'un enfant, d'une malade et d'une servante, ne peut être que mal formée... Mais toute défaillante qu'elle est, toute plaintive et mal articulée, c'est la voix de mon oraison ; c'est la pure expression de ma nécessité... ; c'est ma misère proprement qui vous parle, voilà ma voix, exaucez-la.

Voilà la voix la plus douce et la plus harmonieuse de votre Mère. Je sais bien que la voix de sa bouche avait un son tout à fait charmant, et que lorsqu'elle chantait au chœur et qu'elle entonnait en quelque autre lieu quelques cantiques de dévotion, elle ravissait les oreilles ; mais la voix gémissante de la colombe, la voix intérieure et secrète de son âme affligée, touchait les oreilles et le cœur de Dieu.

C'est la voix que vous devez estimer, mes chères sœurs, c'est le ton de voix que vous devez prendre, quand vous voudrez être exaucées ; une voix de pénitence et d'humilité. La voix de vos passions serait trop bruyante ; celle de vos désirs déréglés aurait trop d'éclat ; celle de vos péchés crie vengeance contre vous-mêmes ; la voix de votre orgueil n'est jamais d'accord ; il n'y a que la voix de votre cœur que vous puissiez appeler vôtre, et qui mérite l'attention et la complaisance de votre Epoux.

In vocem deprecationis. La plupart de nos oraisons sont des harangues intéressées ou ridicules ; des discours indigestes et insipides, qui n'ont ni feu, ni sel, ni mouvement, ni vie, qui ne vont point jusqu'à Dieu ; qui n'ont point de voix. Oraisons muettes, quoique vocales ; oraisons mentales sans entendement ; oraisons frivoles, quoique fort longues, à qui l'on peut dire : après avoir beaucoup parlé, vous n'avez rien dit.

La vraie prière n'a qu'une voix, celle du néant.

Y avez-vous pris garde, mes chères sœurs, y avez-vous fait réflexion comme moi ? Cette manière d'oraison était une des

méthodes de votre Mère. Elle ne s'élevait jamais au-dessus du troisième ciel, elle ne parlait jamais des plus grands mystères de l'Empyrée, elle ne disait rien de grand, en parlant du Souverain Tout, qu'elle ne descendît bientôt jusque dans l'abîme de son néant... J'ai un billet de sa main..., peut-être le dernier qu'elle a écrit, qui est tout plein de ce caractère. C'est un admirable entortillement du Tout et du Néant ; un chiffre de croix et de couronnes si bien entrelacées, un mélange industrieux d'élévation et d'humilité, un tempérament de mystère et de morale, qui vaut un chef-d'œuvre, et qui est comme un abrégé de sa manière de parler à Dieu et de parler de Dieu.

Les faveurs sublimes qu'elle recevait du ciel, non seulement elle ne les affichait pas, mais encore elle eût voulu se les cacher à elle-même.

Neque in mirabilibus... Les choses admirables sont si charmantes dans les voies de la dévotion, qu'il faut une tempérance héroïque pour ne les aimer que modérément. Pour peu que le ciel s'ouvre devant les yeux d'une pauvre créature..., son cœur, naturellement amoureux du plaisir, et son esprit ardent pour tout ce qui peut flatter sa curiosité, s'épanouissent aussitôt pour recueillir toutes ces beautés lumineuses.

Mais les dons extraordinaires de la prieure ne l'ont pas « amusée », mot cher à François de Sales, « en des fausses admirations » ; et c'est en cela qu'elle est véritablement admirable. Mais rien de plus beau, me semble-t-il, que la virile tendresse des dernières phrases.

Dites au Seigneur que c'est avec justice qu'il vous prive de sa vue, de ses entretiens, de ses instructions, et de ses caresses. Dites hardiment que vous ne méritez pas ces saintes douceurs...

Nous serons donc désormais comme des enfants sevrés de la main de Dieu, à l'égard de cette aimable et bienheureuse Mère, qu'il nous a ravie. Nous n'entendrons plus ces douces et salutaires exhortations, qu'elle nous faisait ; ces bons mots spirituels, ces paroles ardentes et ingénieuses, ces explications admirables des versets du psautier... ; ces vers si doux et si dévots, ces billets, ces lettres, ces écritures si charmantes. Nous n'aurons plus la satisfaction de voir la source de tous ces biens ; au contraire, quand nous approcherons de sa chambre, quand nous

verrons le lieu de ses oraisons, de ses colloques, de ses souffrances et de sa mort, nous dirons : Hélas ! c'est son ancienne habitation, mais ce n'est pas elle. Elle était en ces lieux, mais elle n'y vit plus que par son souvenir et par son exemple ; et c'est ce qui nous rend semblables aux enfants sevrés, qui ne trouvent plus le sein de leur mère, ou qui n'y trouvent plus que de l'amertume [1].

Nul homme de goût, j'imagine, ne peut s'y tromper. Il y a là le don, le je ne sais quoi, cette chose si rare dans les pièces de ce genre, une sensibilité qui se manifeste en se maîtrisant, et dont la séduction n'est pas liée au pathétique, sincère mais fugitif, de ces lugubres cérémonies. Cet émule de Godeau égale le Newman de l'oraison funèbre de Hope Scott. Pour mieux sentir la qualité rare, unique même de ce morceau, il n'y a qu'à le comparer à ces épîtres de consolation qui étaient alors à la mode, celles de Godeau, par exemple, que le P. Hercule admirait fort, et qu'il avait même décidé son ami à recueillir en volume. Belle éloquence, humaine, chrétienne, autant que cicéronienne, mais curieusement périssable. Le rhéteur ne cache pas l'homme, cependant il lui survit. Ici, au contraire — on le voit bien en le lisant à haute voix — un art raffiné, màis qui ne paraît plus. Il paraissait encore dans les premiers discours du P. Hercule, et bien joliment.

Ainsi, dans le « discours funèbre » prononcé à Reims, en 1639, pour l'anniversaire de Jeanne de Lorraine, abbesse de Jouarre [2].

(1) *Questions et explications*, pp. 257-328. Il est bien regrettable que le biographe récent de Marguerite de Jésus, M. Lorber, n'ait pas connu ce petit chef-d'œuvre, ce portrait si peu banal, et que l'on sent si vrai, de la sainte prieure.

(2) 1639, précieuse date pour nous, qui n'arrivons pas à fixer le *curriculum vitæ* du P. Hercule. Il dit, en passant, que s'il n'a pas prononcé un an plutôt l'oraison funèbre de Jeanne, c'est que les circonstances — son absence — ne l'ont pas permis. En 1638, il connaissait donc cette abbaye princière. Il aura donc quitté Grasse, au plus tard vers 1638. Il s'y trouvait, nous le savons par Conrart, au moment de la querelle du *Cid*. Mais bien des indices laissent croire que, dès cette époque, il était un assez gros personnage. Un inconnu, débarquant à Paris, n'eût pas été appelé du jour au lendemain à donner des conseils à l'abbesse de Jouarre.

C'est une entreprise bien hardie et bien malaisée de parler en public de ces bienheureux morts qui meurent au Seigneur... Saint Basile..., cet orateur adroit et puissant, appréhende d'entrer dans ces panégyriques funèbres, et y témoigne, dans ses exordes, que pour réussir en cette sorte de discours, il faut avoir une rhétorique plus que commune, et savoir des choses que l'art n'apprend pas. En effet, outre qu'on est obligé en ces occasions de mêler industrieusement la louange humaine avec la divine, pour louer le Maître avec ses serviteurs ; outre qu'on est contraint de lier le plaisir avec la douleur, et tracer des peintures vives et brillantes avec des couleurs sombres et mortes, il faut combattre ensuite trois ennemis puissants, vaincre tout d'un coup le temps, la mort et la tristesse, qui nous importunent.

Exorde fait de main d'ouvrier. En le lisant, Fléchier a dû se dire qu'il n'avait pas à rougir de son oncle. Mais il y a là des traits que Fléchier lui-même n'eût peut-être pas trouvés.

Et toutefois l'amour et le devoir nous pressent d'entreprendre. Larmes, soupirs, sanglots, tristesses, importuns objets d'horreur, images du trépas, église couverte de deuil, appareils pompeux mais lugubres, dépouilles que le temps et la mort emportent sur nous, tombeaux ouverts pour nous montrer les richesses qu'on nous a ravies... ; matière funeste, mais sainte, pourquoi m'obligeant à parler, me venez-vous ôter le moyen de le faire avec hardiesse ? Pourquoi troublez-vous ma raison ? Pourquoi venez-vous m'attendrir le cœur et affaiblir le courage ? Pourquoi me ravissez-vous donc la parole et la voix ? Jour destiné pour achever les funérailles d'une sainte vierge ! Jour ténébreux que des flambeaux éclairent... Sombres et funestes clartés, qui faites voir à tous le zèle et l'ardeur de ces filles qui pleurent encore leur mère ! Vous me faites voir par même moyen la difficulté de l'ouvrage que j'entreprends, puisque j'entreprends de parler d'une belle lumière éteinte et d'une vertu que rien ne saurait éclipser, d'une vie secrète et publique, d'une mort précieuse et lugubre..., d'une Princesse humble, et d'une religieuse illustre, d'une fille du sang de Lorraine et d'une religieuse de saint Benoît.

1639. Bossuet toujours excepté, fera-t-on beaucoup mieux cinquante ans plus tard. Cette aisance harmonieuse,

cette sensibilité vraie qui se laisse voir même dans la recherche de l'effet. — « Pourquoi venez-vous m'attendrir le cœur... ? » — Il y a là néanmoins une page délicieuse où notre Hercule se révèle tout entier, avec sa « tendresse naturelle », comme il dit lui-même, sa gentillesse, son humanité, son esprit de foi, et, pourquoi pas ? son esprit tout court.

J'avoue, Mesdames, que mon zèle a été sensiblement mortifié par la Providence, quand elle a permis que je ne me sois pas trouvé sur les lieux. Je sais que vous eussiez désiré de moi que j'eusse fait son oraison funèbre, en public, au jour de ses funérailles ; et mon affection eût eu peine à résister à votre désir. Je bénis et j'adore cette divine Providence, qui en a ordonné de la sorte ; car outre que ma tendresse naturelle et mon peu de capacité se fussent opposées à l'exécution de ce dessein, il m'eût semblé, si j'eusse entrepris une action si publique, que cette belle âme eût fait un reproche public à mon amitié, et se fût plainte de ma complaisance infidèle. Il me souvient en effet, Mesdames, qu'elle me disait autrefois par manière de divertissement demi-prophétique : Je mourrai bientôt, et vous verrez que, parce que je suis Abbesse, et Abbesse d'un monastère fameux et indépendant, on me voudra traiter après ma mort comme une personne considérable, et que quelqu'un de mes amis ira mentir pour l'amour de moi dans la chaire de vérité. Mais je prierai Dieu de tout mon cœur que personne ne commette cette injustice, et qu'on me laisse enterrer comme une simple religieuse, qui ne désire et qui ne mérite rien de particulier ? Comme le Seigneur est ma force, il doit être seul ma louange ; pourvu qu'il me fasse miséricorde, je n'ai plus rien à souhaiter. Ce qu'on doit craindre dans ces rencontres, c'est que, par un zèle peu religieux, ou par une coutume mal observée, on aille faire la généalogie d'une pauvre créature consacrée à Dieu, qui, comme Melchisedech, ne doit plus avoir ni parents, ni amis, ni généalogie. Ne serait-ce point un abus étrange des choses saintes, si on allait par exemple prendre mes vices déguisés pour de véritables vertus, et en faire dans un discours public, la matière d'un bon exemple ? Je serais inconsolable si je savais que je dusse un jour être le sujet d'une si grande profanation ; et si je n'en sentais présentement une grande horreur, je m'en croirais dans moi-même à demi-coupable. — Elle me disait ces choses en se jouant, et comme pour se divertir dans ses longues et fâcheuses infirmités : mais moi, qui connaissais

son style, et qui découvrais son sentiment dans le ton de sa voix, je sentais bien qu'il y avait quelque chose d'extraordinaire dans ses paroles, et que son cœur parlait tout de bon, et comme les Prophètes ont accoutumé de parler en ces occasions.

Que faut-il donc que je fasse, Mesdames, pour ne pas déplaire à cette sainte âme, et pour ne m'éloigner pas de vos sentiments? Vous souhaitez que je parle de ses vertus; elle ne veut pas que j'en parle. Louez les morts, me dites-vous? Ne louez que Dieu, me dit-elle. Je sais bien ce que je ferai; j'imiterai le Roi-Prophète qui, se trouvant dans cette même irrésolution, et ne sachant s'il devait parler ou se taire des merveilles qui se passaient sur la Montagne de Sion, dit une fois qu'il adorera ses merveilles avec son silence. *Te decet silentium Deus in Sion*, et puis il dit qu'il les veut adorer avec sa parole : *Propter Sion non tacebo*[1].

N'aimez-vous pas dans le balancement de ces périodes, encore plus flexibles que savantes, ces jolis mots de tous les jours, ennemis nés de la rhétorique, « Mon amitié » — « Mais moi qui découvrais son sentiment dans le son de sa voix » — « Que faut-il donc que je fasse? Je sais bien ce que je ferai. »

(1) *Ouvrages de Piété. Instructions chrétiennes et religieuses*, IIe partie, pp. 255-361. Il y a dans cette oraison funèbre un curieux passage contre la lecture des romans. « Je veux dire une chose que je ne puis taire sans lui faire tort; qu'encore qu'elle se plût merveilleusement à ouïr bien dire, et que son esprit eût beaucoup de complaisance pour ce bel art, elle ne lut jamais trois lignes d'un livre profane. Elle déclara une guerre mortelle à tout ce qui n'était pas de l'école ou du langage du Saint-Esprit, et voulut toujours saintement ignorer ce que c'était des romans et des comédies. Ces termes mêmes lui paraissaient si malséants qu'elle n'osait les prononcer, et disait un jour à une dame, qui n'avait pas encore cette même pensée : Que cette sorte de livres avait amené le libertinage à la Cour et que c'était *le cinquième fléau de la France*. Que direz-vous ici, dévotions mondaines et libertines! Vertus, qu'on appelle du temps! Que direz-vous ici, âmes présomptueuses, qui croyez que vous avez assez de feu pour consumer toutes les ordures que vous présente votre folle curiosité! qui ne savez rien refuser à votre amour-propre! qui vous laissez remplir des images de vos ennemis, et n'appréhendez pas de périr parmi les dangers où ils vous conduisent! Comment pouvez-vous converser et vous plaire parmi des meurtriers et des empoisonneurs? J'appelle ainsi ces livres, qui sous le prétexte d'une relation agréable, d'un conte gracieux ou d'une parole bien ajustée, font des panégyriques à la volupté, inspirent l'amour des beautés défendues, aident aux desseins des démons, et causent de grands embrasements par de petites étincelles. Comment se peuvent donc agréer ces âmes, qui se font appeler dévotes, en la compagnie des vrais ennemis de la véritable dévotion? Comment peuvent-elles aimer ces idoles sans idolâtrie? Avec quels yeux peuvent-elles regarder ces caractères diaboliques, qui ont souvent enchanté les saints et fait apostasier les sages? »

III. — J'ignore si l'admiration que m'inspire le P. Hercule sera partagée de tous mes lecteurs, mais, parmi eux, je suis assuré que les religieuses ne la trouveront pas excessive. Leur suffrage me suffirait, une longue expérience des couvents, de ceux d'autrefois et de ceux d'aujourd'hui, m'ayant édifié sur les susceptibilités presque infaillibles de leur goût en matière spirituelle. La littérature profane n'a pas été seule à avoir ses hôtels de Rambouillet, et il y a eu moins de « précieuses » dans les couvents. A elles de juger les juges, que, d'ailleurs, elles ont discrètement façonnés, humanisés, *dérusticisés*, s'il est permis de parler ainsi. Aujourd'hui comme avant-hier, elles nous apprennent ce que nous n'aurions pas trouvé dans les livres, le sens des réalités divines et humaines, les exigences, aussi délicates qu'héroïques, de la grâce. Aussi vite et mieux que Balzac, Conrart et les autres, les couvents ont deviné le P. Hercule. N'a-t-on pas remarqué avec quelle autorité douce, ce jeune et souple Provençal s'adresse à ces nobles femmes ; comme il est chez lui, aimable et grave dans ces chaires difficiles et glorieuses ! Lui-même, du reste, aussi réfléchi que spontané, il se connaît bien et il les connaît. Écoutez ce qu'il écrit à un prédicateur de ses amis :

Vous croyez peut-être railler et vous divertir, quand vous me dites qu'il faut avoir une éloquence toute fleurie et toute parfumée, pour prêcher avec approbation aux grilles des Religieuses, et qu'à moins d'avoir étudié dans le Livre de Vie, et dans l'Ecole du troisième Ciel, on ne saurait contenter le goût délicat de son auditoire.

Vous ne vous trompez qu'en vos expressions, qui sont un peu trop fortes ; mais, au reste, il est très vrai que, comme les Religieuses, qui sont la bonne odeur de Jésus-Christ, comme parle saint Paul ; les plus belles fleurs du parterre de l'Eglise, comme les appellent les Pères ; les Vierges prudentes, qui ne s'appliquent qu'à leur devoir, et les Epouses de l'Agneau, qui leur révèle tous ces Mystères ; comme ces Filles voilées sont toujours par profession en solitude et en prière, on peut dire, sans les flatter, qu'elles ont pour la plupart des connaissances fort délicates et des lumières fort épurées, et qu'il est à propos que ceux

qui les dirigent ou qui leur prêchent, aient aussi dans leur éloquence et dans leur conduite une particulière adresse, qui puisse toucher leur esprit et gagner leur cœur.

Quand je dis quelque adresse particulière, je ne dis rien d'extraordinaire ni d'extravagant ; je ne dis pas qu'on se fasse une rhétorique efféminée à force d'être radoucie, un style ridicule pour être trop doux et trop figuré, et une théologie de bagatelles éclatantes et mystérieuses.

Je veux seulement qu'on emploie une sage et sainte discrétion, pour considérer que tous les articles et toutes les questions de la théologie ne seraient pas propres pour ce saint auditoire ; que toutes sortes de styles ne lui conviendraient pas ; et qu'assurément il y a une rhétorique particulière, qui ne manque jamais de leur plaire et de les toucher, quand on observe bien ses préceptes.

Et critiquant, sans en avoir l'air, ce qui restait de grossièreté dans l'éloquence religieuse de son temps, « il faut soigneusement prendre garde, continuait-il,

quand on fait quelque narration tirée, ou de l'Ecriture sainte, ou des Conciles, ou des Pères, ou de quelques histoires bien approuvées ; il faut s'étudier à ne rien avancer qui puisse faire baisser les yeux à qui que ce soit ; il ne faut rien dire que la Vierge la plus pudique ne puisse entendre sans abattre son voile ; il faut éviter les mots séculiers, les paroles équivoques, les termes nouveaux, les expressions molles, flatteuses et courtisanes, ce qu'on appelle le style galant, l'air du grand monde, le tour et la manière des beaux esprits, le monde, la mode, la galanterie, les mots de Cercle, de Cour, de Cabinet, de Ruelles, d'Alcôves, et tout ce qui a rapport à l'amour séculier. Toutes ces choses doivent être religieusement évitées, et celui qui a la commission de découvrir les secrets de Dieu devant les personnes voilées, doit avoir un voile toujours prêt pour couvrir tout ce qui pourrait offenser leur pudeur ; ce voile doit être composé de discrétion et de silence.

Ainsi lorsqu'il est indispensablement obligé de parler par exemple de la nudité de nos premiers Pères, de celle du Patriarche Noé, de la Circoncision d'Abraham, de la débauche des Sodomites, de l'adultère de David et de telles autres matières un peu délicates et dangereuses ; lorsque même son sujet le porte à parler simplement de la beauté de Rachel, des attraits de Judith, ou des caresses et des sensibilités de l'Epouse ; il faut

que la discrétion l'avertisse de son devoir, et qu'il s'imagine entendre toujours la voix de l'Apôtre, qui lui recommande d'être sobre en paroles et circonspect pour bien remplir son ministère. *Ministerium tuum imple, sobrius esto.* Voilà pour ce qui regarde l'histoire et la narration[1].

Il savait aussi qu'à ces tendres créatures, chez qui l'imagination est restée active et fraîche, la doctrine sèche ne suffit pas, que, du reste, elles possèdent déjà par cœur. Chose remarquable, je veux dire infiniment rare, il n'est pas de ces bourreaux qui ne dispensent qu'à coups de marteau leur théologie ou leur morale. Il ne les ennuie jamais. Il excelle, comme personne, à varier des exhortations qui tournent fatalement autour de quelques idées toujours les mêmes? Chacun de ses *triduum*, chacune de ses retraites est un poème et toujours nouveau.

Exercice de la réparation du cœur, — un temple à moitié ruiné qu'il faut reconstruire. *Les saintes solitudes du Nouveau Testament. Sur les trois jours de Jésus. Exercices de la Vierge, comparée à l'aurore, à la lune, et au soleil. Exercices sur la promptitude des Anges. Sur les différents états de la Madeleine. Sur les trois différentes conduites de David. Exercices sur le lit et le char de Salomon. Délicieuse solitude*, ou de la *Perfection.* C'étaient le plus souvent, et cela encore est assez curieux, des retraites par correspondance. Ces exercices, nous dit l'éditeur de ces charmants débris, ont été faits « à la hâte, et seulement pour servir à des personnes particulières, selon le génie, l'attrait et le besoin que l'auteur reconnaissait en elles, et cela à mesure seulement qu'elles rentraient en retraite et qu'elles y avançaient ».

Tout cela écrit à course de plume, comme en se jouant. Son beau naturel revient au galop.

Sur « les péchés légers et secrets ».

Premier point . Un cœur attentif à se considérer soi-même, s'il

(1) *Ouvrages de Piété. Instructions chrétiennes et religieuses.* IIe partie, pp. 509 à 513 et 518 à 520.

est éclairé de la lumière du soleil de Justice et de Vérité, verra bien des ordures secrètes dans sa conscience. Que d'attachements imparfaits! que d'amusements inutiles! que de désirs immortifiés, que d'amours indiscrètes! que d'aversions peu charitables! que de pensées vaines! que de raisonnements séculiers! que de réflexions immodestes! que de rêveries blâmables! que de dépits, que de colères! que d'envies! que de jalousies! que de murmures intérieurs! que de soupçons! que de jugements téméraires! que de paroles oiseuses, hautaines, libres, piquantes, malgracieuses, mondaines, menteuses, médisantes, malicieuses! que d'actions précipitées, languissantes, légères, passionnées, et pleines d'amour-propre et de propre intérêt! mais surtout combien ce cœur découvrira-t-il d'omissions et de négligences secrètes, de manquements d'obéissance à la loi de Dieu, à l'inspiration, à la règle, à ses supérieurs, et quand il aura découvert dans les abîmes de sa conscience ces trésors de malice et d'iniquité, dans quel sentiment d'amertume ne doit-il pas entrer pour commencer sa pénitence[1]!

Voilà de quoi nourrir sans ennui une heure de méditation. Cette densité jaillissante, si j'ose dire, est bien remarquable.

Le recueillement continuel n'est pas si malaisé, que pourrait craindre ma paresse. Pour prier sans cesse, et ne se lasser point en priant, le Saint-Esprit a ordonné diverses sortes de prières, du cœur, de l'esprit, des lèvres, des mains, par pensées, par paroles, par actions, par souffrances, par aspirations et par simple comparution. Le cœur s'élève à Dieu par ses affections, l'esprit s'adresse à lui par ses pensées; les lèvres le bénissent par des paroles, qui viennent du cœur et de l'esprit; les bonnes actions et la bonne vie le louent mieux que les belles paroles et les grandes pensées; les souffrances portées avec humilité lui plaisent encore mieux que les plus nobles actions. L'aspiration est un gémissement du cœur, un soupir intérieur, une jubilation muette. La simple comparution est une disposition de l'âme empêchée de faire oraison par quelque infirmité du corps, de cœur et d'esprit, qui ne laisse pas d'approcher Dieu, de se tenir en sa présence, de lui offrir ses infirmités et de lui montrer ses désirs. Quel prétexte pouvons-nous avoir pour nous excuser de ce

(1) *Instructions chrétiennes*, pp. 50-51.

saint exercice de recueillement, puisque nous le pouvons pratiquer en tant de manières, et que Dieu ne demande de nous que ce que nous pouvons lui donner[1]?

Nous avons de lui, sur le style épistolaire dans les couvents, de jolies lettres, que je donnerai dans l'Appendice. Il ne peut souffrir « l'empressement de voir un directeur », ce mal chronique des personnes pieuses. Si on veut le voir lui-même trop souvent, si on lui écrit de trop longues lettres, si on se plaint qu'il ne réponde pas, bref, si l'on fait mine de ne pouvoir se passer de lui, il se fâche presque, mais avec autant de gentillesse que de vivacité : Dieu ne veut,

point absolument qu'on se confie à la créature ni qu'on attende d'autre que de lui le repos et le soulagement; il veut qu'on apprenne que c'est lui qui donne les biens, et qui chasse les maux, et que ceux qui s'adressent à d'autres qu'à lui, augmentent leurs maux et perdent leurs biens. Supposons que j'aie le loisir de faire avec vous une conférence de vive voix, et que votre volonté soit en ce point pleinement accomplie ; qu'arrivera-t-il de cet entretien spirituel? Que vous dirai-je que je ne vous aie déjà dit dans mes lettres, et que vous ne sachiez aussi bien que moi? Tout ce qui arrivera, c'est que je vous redirai toutes les choses que je vous ai déjà dites, et si j'y ajoute quelque chose, ce sera pour vous assurer que je ne saurais approuver votre empressement et que si j'étais en la place de votre supérieur, je ne vous donnerais jamais ce que vous demandez, que vous ne vous fussiez mise dans un état d'indifférence religieuse. Voilà ce que je vous dirais et ce qui peut-être vous affligerait : là-dessus vous verseriez quelques larmes, et je vous exhorterais de dire à Notre-Seigneur qu'il vous délivrât de vos nécessités. Ainsi se passerait notre conférence ; vous vous en retourneriez dans votre cellule, et vous ne trouveriez pas que votre esprit fût plus tranquille qu'auparavant. Que faut-il donc faire? il faut s'adresser au Médecin qui guérit toujours, qu'on trouve toujours, et qui seul mérite nos empressements et notre persévérance ; je vous laisse donc entre ses mains, prêt d'exécuter tout ce qu'il m'ordonnera de faire pour votre service et pour votre salut[2].

(1) *Ouvrages de piété*, Ire partie, pp. 89-91.
(2) *Ib.*, IIe partie, pp. 490-495.

On n'est pas moins égoïste que lui. Cependant il est tout entier dans tout ce qu'il dit. On ne peut le perdre de vue. N'est-ce pas là au fond, le vrai charme? Encore une lettre de lui, toujours galopante, et à peine cohérente, mais qui n'en paraîtra pas moins aimable.

Je réponds à votre silence, comme je répondrais à vos billets ; et je vous dis sans cérémonie, que, dans les sables de Sologne où je suis depuis quelques jours, j'ai loisir de faire des méditations assez profitables, et que je n'en fais point où vous n'ayez part. Après avoir tâché de cultiver un peu la stérilité de mon âme, d'offrir à Dieu toutes mes plus grandes nécessités et de lui donner mon cœur, comme il me semble, sans réserve ; après avoir fait la visite intérieure de mon devoir, de mes défauts, et de mes affaires plus importantes, je me dis à moi-même : Quelle affaire, avons-nous, mon âme ! quelle grande affaire avons-nous, qui soit plus considérable et plus précieuse après notre salut que le salut de notre ami ? Que fait-il Seigneur ? que fera-t-il ? mais que doit-il faire ? que voulez-vous qu'il fasse pour vous obéir? Vous qui pénétrez dans l'abîme du cœur humain, vous voyez qu'il ne veut, ou pour le moins qu'il ne veut vouloir que ce qu'ordonne votre sagesse pour sa conduite. Achevez de changer ces velléités en vouloirs, et ces vouloirs en volontés exécutées par votre grâce. Inspirez-moi ce que je lui dois dire, pour satisfaire aux pures obligations de mon amitié, pour répondre aux mérites de sa conscience, pour tempérer l'ardeur de son zèle, ou pour animer sa tépidité. Et si vous découvrez que ma tendresse naturelle, ou ces autres intérêts imperceptibles qui se glissent dans nos plus simples affections, doivent tant soit peu s'opposer à la pureté des conseils qu'il doit prendre, agissez, Seigneur, selon le conseil de votre sainte dilection, et traitez-moi comme je mérite... Que si votre bonté daigne bien se servir d'un sujet faible comme moi, vous qui vous êtes servi d'un corbeau pour nourrir un de vos Prophètes, faites, Seigneur, que, comme cet oiseau que vous avez béni en le choisissant, je sois capable de renoncer aux inclinations de la malignité naturelle par la force de votre grâce, et de faire l'obéissance, sans y prendre autre part que la gloire de vous obéir.

Si ce corbeau eût agi selon son naturel, il eût mangé ce qu'il portait au Prophète Hélie ; il en eût au moins retenu sa part, il n'eût pas fait son voyage sans s'arrêter en chemin faisant ; il se fût amusé à chanter sa chanson de remise et de retardement :

Cras, cras, eût-il dit, comme disent les autres corbeaux ; demain, demain, nous ferons notre obéissance, nous irons faire notre commission, nous verrons le Prophète. Celui qui sortit de l'Arche après le déluge, n'y revint point, quoiqu'il l'eût promis à Noé : la terre était couverte de tant de corps morts, et il trouva tant de tentations sur sa route qu'il ne songea plus au bonheur qu'il avait d'être en sûreté dans la Maison de Dieu, et qu'il oublia les bénédictions qu'on lui promettait, s'il eût apporté le rameau d'olive. La colombe fit beaucoup mieux; faisons, faisons comme elle; apprenons comme elle à gémir en simplicité d'intention ; élevons-nous un peu de la terre, mais ne nous reposons pas dans des lieux bourbeux ; aimons l'honnêteté, la blancheur, l'innocence ; allons où le vent de l'esprit de Dieu nous voudra faire aller ; allons dans les trous de la pierre, dans le désert le plus écarté, où le Seigneur se plaît de parler au cœur de ses serviteurs. Que s'il ne nous juge pas dignes de cette faveur, et qu'il ne veut pas que nous soyons corbeaux miraculeux et colombes blanches et bienheureuses dans la solitude, faisons notre solitude dans la Cité ; élevons-nous sur le toit de Babylone ; *Sicut Passer solitarius in tecto*[1].

Si les temps étaient moins durs aux amis des bonnes lettres, nous tirerions de toutes ces feuilles volantes un petit volume, d'une lecture aussi agréable que pieusement stimulante, et qui, pour revenir au profane, intéresserait vivement les historiens de notre langue. Encore une fois, l'étonnant est que le P. Hercule nous étonne si peu, qu'il nous paraisse plus loin de Balzac et de Godeau que de Fénelon et du P. Grou. Écrits avant les *Provinciales*, ses petits commentaires sur le Psautier pourraient être de Massillon — un Massillon qui s'écoute moins que l'autre. Vives paraphrases, légères, voltigeantes, chantantes :

L'harmonie, écrivait-il, est une chose qui plaît à Dieu, qui anime la dévotion des âmes fidèles, qui détourne leur esprit et leur cœur des plaisirs humains, et qui cause une sainte et salutaire volupté... Car enfin la musique est la mère du plaisir, la sœur germaine de la sagesse, la compagne de la dévotion, l'image de

(1) *Ouvrages de piété*, IIe partie, pp. 481-484.

l'ordre, la source des bons sentiments, l'occupation des anges, le divertissement des vierges[1].

Harmonie que nous trouvons aujourd'hui facile, banale même depuis le succès de *Télémaque*, mais qui, vers 1640, avait la grâce d'un renouveau ; retour au vieil Amyot et à François de Sales, réaction ionienne contre les élégances lourdement latines du *Socrate chrétien* et des sermons de Senault.

Paraphrase du Psaume LXIV. — Pour les religieuses d'un monastère de Saint-Bernard.

Te decet hymnus... Quoique nous soyons comme cachées dans un vallon sombre et profond, nous ne laissons pas d'appeler ce saint lieu votre sainte Sion. C'est pour nous un lieu de refuge, c'est un séjour favorable à tous nos désirs. Les montagnes qui l'environnent nous séparent du monde, mais elles n'empêchent pas que nous ne puissions voir le ciel. Cette profondeur nous plaît, cette obscurité nous instruit. Cet air solitaire, cette fraîcheur naturelle, ce silence, ces ruisseaux qui murmurent, ces oiseaux qui chantent, ces fleurs qui paraissent..., toutes ces choses... nous pressent de chanter vos divines louanges, comme si nous étions les filles de Sion, ou comme si notre terre ressemblait à cette montagne sainte, où David chantait ces beaux hymnes...

Sanctum est templum tuum. Nous sentons bien que les impressions de la sainteté sont répandues dans tous les endroits de notre aimable solitude... Nos Pères ont fait gloire de choisir les vallées pour leur demeure ; comme eux nous nous aimons en ces lieux bas et profonds, qui nous prêchent l'humilité. Cette vertu semble se plaire dans ces lieux sombres[2].

« On croit, disait Fléchier, que je compose avec peine et contention. On se trompe. J'ai beaucoup travaillé dans ma jeunesse et j'ai mis tous les moments à profit. » C'est fort vrai. Ils écrivent en courant, l'un et l'autre, mais le neveu comme un forçat à qui ses chaînes seraient devenues

(1) *Questions*, pp. 16-17.
(2) *Ib.*, pp. 330, suiv.

légères, ces chaînes balzaciennes qu'on dirait que le P. Hercule s'amuse tour à tour à briser et à reprendre.

In imagine pertransit homo. En effet, qu'est-ce que l'homme, si ce n'est une image qui s'efface aussitôt qu'elle est peinte, un crayon que le moindre souffle peut altérer? Il passe comme l'ombre, il coule comme l'eau. Il fuit comme le vent; il est semblable à ces nuages que le vent agite, et qu'il dissipe presque à même heure. Il a perdu la substance des choses par son péché, il n'en a plus que les ombres et que les images, et c'est de ces vaines images qu'il se nourrit. Ce n'est pas seulement l'homme pécheur, c'est l'homme spirituel aussi qui se nourrit de ces mensonges, qui passe sa vie, s'il n'y prend garde, en fausses imaginations Il s'amuse après des vertus qui ne sont que des vertus peintes, des vices travestis en vertus, ou pour le moins des bagatelles sous de beaux titres.

Tout cela, libre comme l'air; puis il reprend, pour une seconde, le collier balzacien; il rentre dans le moule, mais pour en sortir aussitôt, arrêtant net l'amplification antithétique dont son instinct d'écrivain et de poète lui fait sentir qu'elle fausserait le mouvement léger du morceau,

il appelle, pour se tromper, ses rêveries des méditations; ses complaisances, des charités, et passe ainsi toute sa vie en vaines et fausses images[1].

Aussi bien ne voudrais-je pas le surfaire. Nous avons nombre de spirituels qui font plus que lui figure de philosophes. S'il était moins intelligent et moins humain peut-être nous semblerait-il plus profond. Il comprend si vite et si bien qu'il ne s'arrête ni à creuser, ni à construire. Ainsi le veut, sans doute, l'air de Carpentras. Passée la zone de l'olivier, un écrivain qui se respecte ne se contente pas de dire en deux mots que l' « homme a perdu la substance des choses par son péché ». Ainsi tantôt, quand il appelait la musique « sœur germaine de la sagesse ». Expliquez-vous donc! Hélas, les abeilles ne s'expliquent pas.

(1) *Questions*, pp. 189-190.

IV. — Il n'est donc qu'un essayiste dévot. Mais c'est là justement ce qui rend plus significatif le chétif opuscule sur la prière, qui ouvre au P. Hercule le présent volume sur la métaphysique des saints au XVIIe siècle. Métaphysique profonde, certes, mais en même temps si peu ésotérique, si accessible, voire si populaire qu'un tel esprit peut l'exposer le mieux du monde, comme par manière de divertissement pieux, et qui plus est, dans une lettre à Conrart[1]. Le morceau est malheureusement très incomplet. En voici le titre, qui ajoute à nos regrets.

La science de l'oraison.

Dialogue fait en Provence, vers la grotte de la Magdelaine.
Que le Saint-Esprit est le principe de nos oraisons.

A quatre pas de la grotte, ou bien, tout près de là, sous les arbres de la forêt merveilleuse, ou qui sait ? à la pointe du Saint-Pilon, cinq personnages : Théopompe (Godeau), qui préside ; Philémon (Hercule), le conférencier de ce jour-là, et trois Provençales, Olympie, Clarice, Parthénope. Tout n'est pas ici pure fiction. Godeau a fait plusieurs fois le pèlerinage de la Sainte-Baume, il n'a pu manquer d'y conduire son ami. Qu'ils aient pris avec eux, ou qu'ils aient rencontré chemin faisant de pieuses pèlerines, rien de plus plausible. Ils seront venus peut-être en carrosse de Grasse à Saint-Maximin, où les attendaient, pour les hisser jusqu'à la grotte, et par un chemin qui a dû leur paraître « horrible », les chers petits ânes dont les arrière-neveux nous rendaient encore le même service quand j'étais enfant. Après quoi je me garderai bien de les interrompre : ils ne s'arrêteront que trop tôt. Tout au plus me risquerai-je à supprimer quelques développements moins utiles.

Cela commence, assez maladroitement, d'ailleurs, par

(1) Si la pièce ne se trouve pas dans les recueils de Conrart, c'est peut-être qu'elle n'a pas été achevée. Ce n'est visiblement qu'un brouillon. Mais tel ou tel indice parait indiquer que la pièce devait être montrée à Conrart.

un concours de poésie entre Godeau et le P. Hercule, chacun des deux traduisant à sa manière les versets du *Laudate* : Transition du Cantique des Créatures à une prière plus haute, où l'activité des puissances a moins de part. Cette irruption en pleine mystique est pour nous d'autant plus intéressante qu'elle est plus brusque. On peut croire, du reste, que le P. Hercule aurait mieux gradué ses effets, s'il avait donné la dernière main à ce dialogue. Philémon prend donc la parole.

C'est ainsi que les Saints se servent des créatures pour faire leur oraison, et pour se délasser de leurs contemplations plus austères. Ainsi ils adorent Dieu dans la multitude des objets ; et puis par un retour merveilleux, ils reviennent avec de nouvelles forces pour l'envisager dans son unité, et pour se séparer de toute autre chose, et d'eux-mêmes, s'il est possible.

Oraison en unité de sujet et d'application[1].

La grâce, qui est une gloire commencée et une nature achevée, leur peut donner quelques petites gouttes de ces délices du Paradis, où les Bienheureux regardent toujours un même visage, et ont des yeux qui ne se divertissent ni ne s'éblouissent aucunement. Magdelaine, par exemple, priait en l'unité de sujet, et en l'unité d'application. Un Dieu crucifié s'offrait à sa pensée ; elle s'arrêtait là sans raisonnement, sans détours, sans réflexions ; elle se gardait bien de vouloir chercher autre chose que cette simple unité, qui est capable d'être l'objet d'une méditation éternelle : *Jésus mort sur un gibet.* Aussi c'est de quoi il se faut donner de garde, de raisonner trop librement en cette sorte de prière ; l'âme alors court danger, ou de se complaire en son action, si elle s'y contente ; ou de se troubler, si elle n'y réussit pas, et ce sont deux effets de son amour-propre, et deux sortes de poisons de l'avancement intérieur. Outre que cela est contraire à la simplicité que nous y devons apporter, qui consiste à ne rien voir que ce qu'il plaît à Dieu de nous manifester, à nous fier à lui de la conduite de notre action, et par une soumission et dépendance de notre esprit au regard du sien, n'avoir mouvement ni connaissance que pour aller où il nous porte, et suivre fidè-

(1) Je garde les titres que donne l'édition, et qui ne sont peut-être pas du P. Hercule.

lement sa direction, sans nous détourner pour considérer comme la chose nous réussit : imitant en cela l'assujettissement et la simplicité de l'enfant, qui fait ce qu'on lui fait faire, sans savoir pourquoi ni comment. L'esprit est captif en cette pratique, parce qu'il perd la moitié de son action, et ce qu'il aime le mieux dans son action, qui est le discernement qu'il en veut faire, et le jugement qu'il en veut porter ; mais il renonce à tout cela par respect et par déférence à l'Esprit de Dieu, qui le conduit, et il se captive volontairement dans la fidélité qu'il apporte à cette conduite, marchant toujours ainsi devant soi, sans regarder ni deçà ni de là dans la voie qui lui est ouverte, et se laissant aller comme un pauvre aveugle que l'on mène où l'on veut. *Ubi spiritus dirigentis voluerit.* Il y a quelque chose en nous qui n'est ni entendement, ni volonté, ni mémoire, ni imagination, ni sentiment, ni sens, ni chair ; c'est le fond de l'âme, l'essence de l'âme, où Dieu réside proprement, parce que c'est notre unité, et c'est par là que nous sommes unis et uns avec lui ; *sicut et nos unum sumus*, dit le Fils de Dieu ; or le Fils et le Père sont un, non pas par leurs personnes, mais par leur essence. C'est dans le fond de l'âme et dans cette essence qu'il épand ses trésors, qu'il célèbre ses noces, c'est où le démon ne saurait aller, c'est un jardin clos, etc. Ce n'est donc pas dans l'entendement ni dans la volonté, ni dans cette haute partie de l'âme qu'on nomme Intelligence que la bonne oraison se fait ; ce n'est pas à beaucoup penser, ni à bien sentir, ni à beaucoup voir que consiste cette divine façon de prier..

Oraison d'Etat et de Repos.

Olympie, oyant ces choses, ne put s'empêcher de dire qu'elle ne les entendait point, et que son oraison était une oisiveté importune, où elle n'avait que des inquiétudes et des remords. Sur quoi Théopompe, prenant la parole pour me donner le loisir de me reposer ; Mais encore, lui dit-il, chère Olympie, de quoi vous tourmentez-vous ! Je vous prie de me dire pourquoi vous faites oraison, ou pour l'amour de qui est-ce que vous avez si fort envie de la bien faire ? Est-ce pour Dieu, ou pour vous-même ? Si c'est pour vous, je ne vous conseille pas de passer outre ; car vous allez commettre un sacrilège, idolâtrer et adorer votre propre amour ; si c'est pour Dieu, de quoi vous mettez-vous en peine ? Il vous veut ainsi muette et ignorante, il vous aime ainsi : n'est-ce pas assez que vous soyez devant Dieu, et que Dieu vous y souffre ?

Cela s'appelle prier par état, qui est mieux que prier par action. Quand vous ne feriez autre chose que consumer votre vie comme un cierge sur l'Autel, ne seriez-vous pas bienheureuse ? C'est ici une prière de repos, qui honore le repos de Dieu [1]. Que Magdelaine ne se plaigne pas dans sa grotte de ce que Marthe et Lazare, et les autres Disciples opèrent beaucoup, et qu'elle semble condamnée à l'oisiveté ; cette oisiveté est une secrète opération qui, représentant le repos et la quiétude de Dieu, représente toutes ses grandeurs. Pourquoi donc, Olympie, vous plaindrez-vous d'être oisive devant le Seigneur, en votre oraison ? A-t-il besoin de votre éloquence ? vos entretiens lui sont-ils nécessaires ? se peut-il ennuyer ?

Oraison de Pénitence.

Après que Théopompe eut parlé, et dit de si belles choses en meilleurs termes que je ne les rapporte, je poursuivis son discours et le mien, et ajoutai qu'il y avait une oraison qui se faisait en esprit de Pénitence, qui avait beaucoup de rapport à cette bienheureuse oisiveté en la présence du Seigneur ; lorsque l'âme, reconnaissant ses ordures et son impureté auprès de cet Être pur et adorable, fait un sacrifice de son cœur contrit et humilié ; c'est un vrai sacrifice que celui-là et un sacrifice à Dieu seulement. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Dans les extases, les visions, les révélations, les ravissements, les beaux discours, les belles pensées, les meilleures réflexions, les goûts intérieurs les grâces sensibles, nous faisons sacrifice plutôt à nous-mêmes qu'à Dieu ; ou pour le moins, nous partageons avec lui notre sacrifice ; il donne plus qu'il ne reçoit ; il ne reçoit rien qu'il ne donne ; nous sommes payés avant que de donner ; mon offrande et ma dévotion sont intéressées : j'offre pour recevoir... Mais quand je donne mon cœur anéanti, mon néant, je me donne moi-même, parce que, par mon péché, je suis devenu comme rien : je donne pour lors quelque chose qui m'appartient ; je donne ma substance, puisque ma substance n'est autre chose que mon néant...

Objection.

A ce que je vois, dit alors Parthénope, qui n'avait point encore parlé, on joue ici à nous persuader de couper non seulement nos

(1) Il est probable que le P. Hercule s'inspire ici du livre de Séguenot ou de quelque autre manuel bérullien.

cheveux, mais encore de nous crever les yeux ; de vivre aussi insensibles que ces roches, et nous enterrer toutes vivantes comme la Madeleine dans ce désert. Encore faudrait-il avoir quelque égard à celles qui commencent, et nous traiter un peu plus doucement. Il faut vous souvenir, Philémon, ajouta-t-elle, que nous sommes de faibles novices, et qu'il n'y a que trois jours que nous allions à la comédie et au bal. Clarice et Olympie, par leur complaisance ordinaire, font semblant d'approuver et d'entendre ce que vous dites. Mais moi qui les connais, j'entends qu'elles disent dans leur âme qu'elles n'y entendent rien du tout, et que ces hautes maximes ne sont pas pour elles. Vous aurez peine de nous gagner avec ces rigueurs ; et nous ne saurons vous suivre longtemps, si vous ne marchez que sur des épines. J'avais ouï dire que la Croix avait fleuri depuis que le sang du Fils de Dieu l'avait arrosée, et que les trous étaient rebouchés, que les épines n'étaient plus piquantes, que le Calvaire était cultivé, et qu'il n'y avait plus de Chérubin armé à la porte du Paradis Terrestre.

Philémon ne niera pas qu'il ne nous ait prêché autrefois, que Dieu recevait les âmes qui venaient à lui avec des douceurs et des caresses plus grandes que celles qu'elles avaient quittées dans le monde ; que l'Epouse n'était point rebutée, quand, au commencement de sa conversion, elle demandait des baisers et des embrassements de l'Epoux ; que cet Epoux n'avait rien de rude, ni de farouche, et que c'était le prendre mal que de lui faire un visage affreux et de lui donner des yeux terribles ou des mains armées. Les jeunes filles ne le suivraient pas dans les Cantiques aussi passionnément qu'elles le font, si son abord n'était agréable, et ses yeux attrayants. Ne dit-on pas que ses regards sont pleins de charmes inévitables, que sa voix enchante nos cœurs, que des délices innocentes enivrent nos âmes ; qu'on ne saurait l'aborder sans être ravi, que sa première vue efface toutes nos autres amours passées, qu'avec ses douceurs il nous détache de celles que nous goûtions dans la maison de son ennemi?

Réponse : Il faut se défaire de tout attachement pour bien prier.

Il est vrai, repris-je pour lors, il est certain que Dieu nous attire avec des cordes de soie et des filets d'or. Mais après qu'il nous a pris, il veut que nous quittions ces belles attaches, et que nous soyons à lui pour l'amour de lui. Il faut se rendre sans

condition, et il ne serait pas bien de capituler avec un vainqueur qui nous peut avoir comme bon lui semble, et qui, sans armes et sans assistance, nous peut assujettir à toutes ses lois. Trouveriez-vous bon qu'on dise à un si puissant maître : nous serons vos esclaves, pourvu que vous nous donniez une prison spacieuse et bien peinte, et des chaînes d'or et de diamants ? Il y aurait de l'incivilité et de l'étourdissement en cette pratique. Il faut plutôt lui dire : Seigneur, nous sommes tellement à vous que nous ne voulons plus être à nous-mêmes ; ce n'est que pour vous que nous venons à vous ; nous renonçons de bon cœur à tous les intérêts de notre nature et vous déclarons que nous ne sommes point d'intelligence avec elle, pour tous les désirs qu'elle pourrait avoir de se satisfaire elle-même en sa dévotion. Nous ne dirons pas adieu seulement à tous les plaisirs du monde, mais encore au plaisir qu'il y a de l'avoir quitté et aux consolations sensibles qui se trouvent dans votre service.

En effet, il faut prendre garde, dans les voies de l'oraison, aux attachements imparfaits. Je ne parle point de l'adhérence volontaire au mal ou aux choses mauvaises ; car ce serait péché : mais de l'adhérence mal réglée aux choses qui de soi sont bonnes, ou qui le semblent être, ou qui le peuvent être... On se lie insensiblement, et on s'attache à une méthode, à une pensée, à un livre, à un directeur, sous prétexte que l'on en a été aidé quelquefois, ou que l'on a opinion de l'avoir été ; car, pour en parler franchement, comme une grande partie des besoins des âmes sont imaginaires, aussi une grande partie des secours qu'elles reçoivent, ou qu'elles recherchent, sont inutiles ; et pour en juger, il ne faut que prendre garde au trouble et à l'inquiétude qui naît de leur perte, qui est la mesure de l'attachement, et par conséquent, la mesure de notre faiblesse.

Dieu est si pur, que les moyens mêmes qui nous portent à lui, sont impurs devant lui, et sa sainteté, en quelque manière, ne les peut souffrir ; tellement qu'il faut qu'ils soient détruits et anéantis, non seulement à la porte du Ciel, mais encore avant cet état de gloire... D'où vient que nous pouvons faire un mauvais usage d'une bonne chose, et nous servir de la grâce pour déplaire à Dieu, quand nous nous complaisons en elle ; quand nous voulons nous prévaloir de ses avantages sans les bien référer à Dieu ; quand nous ne pouvons souffrir la privation sensible que Dieu nous en veut faire souffrir, sans qu'il y ait de notre faute ; et enfin toutes les fois que nous regardons tant soit peu notre propre intérêt.

Et surtout de l'attachement aux grâces sensibles.

J'allais passer outre, mais Clarice m'interrompit, et me demanda lequel de tous les attachements spirituels est le plus dangereux ? Je répondis que c'est celui de la grâce sensible, parce que c'est le plus délicat, le plus imperceptible, le plus décevant, le moins connaissable. Pour entendre ceci, il faut que vous supposiez que les vrais et les naturels effets de la grâce, ne sont point sensibles, comme la régénération par le Baptême, l'incorporation à Jésus-Christ en qualité de membres, l'admission à l'Eglise en qualité d'enfants, la communion des Fidèles, l'appartenance à Jésus-Christ ; les vertus infuses ne se sentent pas non plus : la grâce elle-même, qui est comme le fond de ces vertus est un état spirituel et divin, par lequel la créature est élevée au-dessus d'elle-même sans qu'elle le sente. Il est vrai que comme Dieu ne nous a pas donné la raison seulement, mais encore l'instinct qui nous porte avec plaisir aux choses raisonnables, il ne se contente pas de nous donner la grâce, mais il y ajoute bien souvent une certaine suavité pour nous attirer ; et c'est cette douceur, ajoutai-je, que j'appelle dangereuse, et de laquelle il est facile de mal user. Or, comme un vrai philosophe n'agit que par la force de la raison, et tâche d'étouffer cet instinct naturel qui le fait ressembler aux bêtes, un vrai vertueux doit renoncer à ces petites tendresses et facilités sensibles, et croire qu'en matière de dévotion il n'y a rien de si dangereux que la sensibilité...

Raisons de la nécessité de ce détachement.

Ce discours choque bien, à mon avis, l'esprit et le raisonnement d'Olympie ; mais je me suis déclaré l'ennemi des sens...

Il faut craindre les illusions et les tromperies des imaginations, qui ne sont bonnes que pour fournir des amusements à l'esprit, et former des extravagauces dans les sens. Un ange de lumière et un ange de ténèbres transfiguré, paraissent sous une même forme; il faut être lapidaire pour connaître les bons diamants d'avec les faux : et puis les naturels doux et paisibles, étant plus sujets aux sensibilités, sont aussi en plus grand danger de se méprendre et de tromper leur conducteur ; car comme ils sont ordinairement dans de bons desseins, et qu'ils ont des intentions apparemment pures, on ne saurait se défier d'eux ; ainsi ils prennent pour vertu et pour dévotion ce qui n'est que nature

qu'inclination, et que tendresse. Votre sexe, Olympie, est plus sujet à ce mal, parce qu'il est plus tendre, plus affectif et plus ignorant. Vous devez donc soigneusement apprendre à servir et adorer Dieu en esprit, en vérité, en charité, et en lumière ; en esprit contre les sentiments naturels ; en vérité contre les illusions et les tromperies ; en charité contre l'amour-propre ; en humilité contre l'orgueil. Ne vous souciez pas de ce qui se passe dans le sens pourvu que votre esprit soit à Dieu et que vous puissiez dire avec saint Paul : *Mente servio legi Dei.* Laissons maintenant ces fleurs sous lesquelles le serpent se peut glisser ; laissons ces fruits qui ne sont pas mûrs, ces douceurs qui ne nourrissent pas, mais qui corrompent, ces sensibilités qui deviennent souvent des sensualités. Enfin disons tout en un mot, laissons-nous nous-mêmes ; car partout où nous nous trouverons, nous gâterons tout... [1]

On ne saurait ni pénétrer plus à fond ni présenter avec plus de bonheur la doctrine de François de Sales et de Bérulle. En vérité, cette petite merveille ne vous paraît-elle pas tout ensemble et digne et contemporaine de Fénelon? Mais cette philosophie, qui, au lendemain du *Cid*, paraissait toute simple à un Godeau, à un P. Hercule, et au fond, même à Parthénope, pourquoi faut-il que Fénelon ait dû la réapprendre, à ses risques et périls, la tradition salésienne et bérullienne ayant été lentement refoulée par les forces anti-mystiques du moralisme religieux et du panhédonisme janséniste?

(1) *Ouvrages de piété*, p. 586-637.

CHAPITRE II

JEAN-BAPTISTE NOULLEAU (1604-1672) ET « L'ESPRIT DU CHRISTIANISME »

I. Les épreuves de J.-B. Noulleau. — Noulleau et l'Oratoire. — Vilazel et Louis XIII. — Le « Sénat de l'Eglise ». — Noulleau et son évêque. — L'interdiction.

II. « L'esprit du christianisme. » — § **1. Le tout de Dieu** — Adoration d'abord. — « Dévotion singulière à la Sainteté divine. »

§ **2. « Dieu de Jésus-Christ. »**

§ **3. « Omnia et in omnibus Christus.** » — Les trois formules de la religion chrétienne — « Sainte superbe » du chrétien.

§ **4. La Prière chrétienne.** — « Trajet perpétuel de nos âmes à Dieu par Jésus-Christ. » — « Adhérer à Jésus-Christ. » — Méditation et prière.

§ **5. La « sainte Grandeur » et la « Politique chrétienne »**. — Le devoir social des grands. — « De la tragédie de ce monde. » — Lois et obligations à part.

§ **6. La « Conjuration contre les blasphémateurs »**. Le blasphème pendant la première moitié du xviie siècle. — La croisade confiée à la Compagnie du Saint-Sacrement. — Organisation de la croisade. — Noulleau et le « Catholicisme social ».

§ **7. Le pur Amour.** — « Toute l'âme et tout l'esprit » du christianisme. — « Affectif » et « effectif ». — « L'union sympathique des cœurs. » — Supériorité des vertus « passives ».

§ **8. Pur Amour et Pénitence.** — L'espérance et l'amour désintéressé. — Que les pécheurs doivent tendre au pur amour.

I. Les épreuves de Noulleau. — Encore un grand, un très grand oublié, mais plus difficile à ressusciter que d'autres. Non que les détails biographiques nous manquent sur lui. Au contraire, nous en avons trop, s'il est permis à un historien de parler ainsi. Ce n'est pas non plus que son histoire me gêne le moins du monde. Bien qu'un peu « extraordinaire », bien que certains l'aient jugée « équivoque », elle me paraît belle et vraiment sainte. Mais

l'image qu'évoqueraient en nous ses faits et gestes ne s'accorde pas d'abord avec l'image beaucoup plus sublime que nous nous formerions du P. Noulleau, si nous ne le connaissions que par ses ouvrages. La première ne contrarie pas précisément la seconde, mais elle ne l'appelle pas, mais elle tarde à la rejoindre. Sans doute on pourrait en dire autant de tous les génies. Peut-être est-il heureux que nous ne sachions quasi rien de Virgile. Un Boswell nous l'eût gâté, comme l'abbé Ledieu et l'histoire du quiétisme nous ont *débossuétisé* Bossuet. Et les saints eux-mêmes! Imaginez qu'il ne reste rien des écrits de saint Augustin : raconté par le plus minutieux des biographes, comme il nous serait peu présent, combien loin de l'auteur des *Confessions*. Pour saint Bernard, l'épreuve ne serait pas moins critique. Les mystiques ont la clef de ce paradoxe. Les actes, pensent-ils, c'est-à-dire tout ce à quoi se limite la curiosité des biographes, quelle pauvre chose fugitive, aussitôt morte que née, presque insignifiante en elle-même! Nos actes nous suivent, sans doute, ils nous condamnent tour à tour ou nous magnifient ; ils ne nous expriment jamais. Toute biographie est plus ou moins pharisaïque. Notre vérité profonde, la seule qui intéresse le juge suprême, ce ne sont pas nos actes, mais nos « états » : *Intuetur cor*. Tous les actes peuvent mentir, et comme eux sans doute, les paroles et les écrits qui ne seraient que des actes — et c'est bien le plus grand nombre. Il est néanmoins des paroles, des écrits où affleurent, pour ainsi dire, les « états », et où l'âme se livre. Deux de ses paroles nous font voir la Chananéenne comme Dieu la voit. Il est des cas où, quoiqu'on répète le contraire, nous devons juger un homme, non pas sur ce qu'il lui est arrivé de faire, mais sur ce qu'il a dit ou écrit; il est aussi des cas où les écrits jugent les actes, les rectifient et les justifient. Le P. Noulleau nous en est un bel exemple. Sa biographie le cache plus qu'elle ne le révèle ; elle risque de le fausser. On peut discuter certains de ses gestes, les regretter même, les trouver d'une raideur inhumaine ou d'une combativité irritante. Un brouillon, un

agité, un Saint-Cyran. C'est le premier jugement que j'étais tenté de porter sur lui quand je lisais, il y a trente ans, sa notice dans le P. Batterel. Un croquemitaine, vénérable certes, et même très sympathique, mais que mon ironie n'épargnerait pas. Il sommeillait dans un coin de ma mémoire parmi d'autres excentriques, à qui je me promettais alors de consacrer un volume spécial. Ses livres sont rarissimes, et ma paresse ne se pressait pas de les chercher. Mais dès les premières lignes du premier de ces livres qui me soit tombé sous la main, j'ai senti passer sur moi le vent des plus hautes cimes. Je ne voyais plus le rude bonhomme de Saint-Brieuc, maniaque de réforme, jouant à cache-cache avec son évêque ; j'avais devant moi un sublime génie, un homme de Dieu, une définition vivante et brûlante, aussi tendre que passionnée, aussi judicieuse qu'intrépide, du christianisme.

« Il naquit à Saint-Brieuc en 1604... Ses parents étaient des plus distingués de la ville, parmi le corps des échevins et des magistrats. Il reçut d'eux une éducation convenable à la noblesse et à la vertu dont ils faisaient profession... Il fit ses études d'humanités au collège de Saint-Brieuc jusqu'à l'âge de quatorze ans ; sa rhétorique et sa philosophie à Rennes, puis trois ans de théologie à Nantes, où il connut et goûta les Pères de l'Oratoire. Et s'étant de là rendu à Paris..., il entra dans la congrégation de l'Oratoire, et y fut reçu dans la maison de Saint-Magloire au commencement de 1624. » « Sa vie fut dès lors une mission continuelle..., tant à Paris qu'en Bretagne, dans la Congrégation et dans son diocèse. » En 1639, nommé théologal de Saint-Brieuc par Mgr de Vilazel, il se fixe dans cette ville, mais sans rompre pour cela les liens qui l'attachent à l'Oratoire. Les eût-il rompus, qu'il n'en resterait pas moins, d'esprit et de cœur, l'oratorien idéal, et, pour ainsi dire, l'École française faite homme.

Je ferai voir, dira-t-il plus tard dans l'oraison funèbre de Vilazel, l'esprit avec lequel il agissait..., qui était le pur esprit du christianisme, qu'ayant aussi puisé, comme j'ai fait, dans les plus vives sources de l'Église, que Dieu ait données dans notre siècle.

M. le Cardinal de Bérulle, M. de Cospéan, dont j'ai eu aussi l'honneur d'être disciple,

Cospéan, l'ami et le défenseur de Bérulle, Noulleau l'aura connu à Nantes,

le P. de Condren, le P. Gibieuf et enfin M. Vilazel, j'ai tâché d'exprimer en quantité de volumes, selon le conseil que m'en donnait toujours ce grand évêque.

Si, plus loin, il ajoute à cette liste de ses maîtres, le nom de leur précurseur à tous, de leur unanime, cela n'est pas pour nous déplaire :

Sans préjudice des autres très grands serviteurs de Dieu que ce XVIIe siècle a portés, les Bérulle, les Cospéan, les de Sales, les Condren, j'appelle unique en son genre notre grand Vilazel.

Et encore :

Tous les volumes que j'ai imprimés du *pur esprit du christianisme*, je les ai faits en suivant le conseil que m'en a toujours donné M. de Vilazel, et ils sont toujours remplis de ses lumières et des lumières de tous les plus grands hommes du siècle dont j'ai eu l'honneur d'être disciple et la faveur d'être aimé [1].

Il n'avait certes pas besoin de nous le dire, mais je suis content qu'il l'ait dit, qu'il l'ait répété, avec autant de fierté que de reconnaissance. Longtemps après, en 1655, recommandant aux Pères de l'Oratoire sa *Politique chrétienne dans les exercices de piété de Mgr le Dauphin*,

l'Oratoire, dira-t-il, étant ce que je sais qu'il est devant Jésus-Christ, ayant reçu de Dieu une si grande grâce pour inspirer aux âmes le respect et l'amour que nous devons tous avoir pour ce grand Médiateur, favorisez tous ensemble le dessein de ce petit œuvre, qui vous doit tout, ainsi que son auteur, puisque ce dessein n'est autre que de tâcher de bien mettre Mgr le Dauphin dans le plus profond du cœur de Jésus-Christ... Or n'est-ce pas ce que vous prétendez tous dans la congrégation de l'Oratoire, et que Jésus-Christ seul soit tout dans le monde ?

(1) *Le modele d'un grand évêque en la personne de feu M. Etienne de Vilazel*, dans *Les diverses œuvres de M. J.-B. Noulleau*, pp. 34-50).

Et se tournant en particulier vers le général, qui était alors le P. Senault, il reprenait son glorieux refrain :

Vous savez en quelle source j'ai puisé et puise encore tous les jours. Il n'y en a point de plus pures dans l'Eglise de Dieu. Reconnaissez les fruits de vos jardins, et dites seulement qu'ils en sont, pour les faire goûter... Je n'en demeurerai pas là. Je prépare,

il avait plus de soixante ans, et menait la terrible vie que nous allons dire,

je prépare pour l'Oratoire, et par lui, pour toutes les grandes âmes, et pour les habiles, *le Jésus-Christ des Pères*, c'est-à-dire tout Jésus-Christ, *in capite et in membris*, dans les purs termes de ces grandes lumières [1].

Avouez qu'il a de l'allure, et ne craignez pas qu'entre ses mains le flambeau des Bérulle et des Condren tourne à la tiède chandelle. Avouez aussi qu'il sait choisir ses héros, entre autres son Vilazel, qui était alors avec Cospéan, une des gloires de l'Église gallicane, et un des meilleurs ouvriers de notre Contre-Réforme. Lui aussi, tout oratorien. C'est lui qui fit à Saint-Honoré, l'oraison funèbre de Condren. Si Noulleau était né timide, Vilazel lui aurait appris à parler sans peur aux puissances d'ici-bas.

La première fois qu'il prêcha devant Louis XIII, après avoir été sacré évêque, — c'est Noulleau qui parle dans l'oraison funèbre de Vilazel, — voyant que le roi n'était pas assez attentif à la prédication, il dit au roi : Sire, je vous demande audience

(1) Ses adresses ne s'arrêtent pas là, au vif amusement du P. Batterel. « Puis il dit son mot au P. Séguenot, au P. de Saint-Pé, au P. de Mouchy, au P. Nicolas Lambert (directeur de la reine d'Angleterre)... Il ne finit au reste cette longue kyrielle qu'après s'être adressé aussi à presque toutes les communautés... de Paris, Bénédictins, Carmes, Feuillants, Augustins, Jacobins, Jésuites, etc..., et à grand nombre de ducs et duchesses, à divers théologiens et docteurs de sa connaissance, enfin à presque toute la terre ». Batterel, *Mémoires domestiques*, IV, pp. 134, 135. Sourions aussi, mais, pour l'historien de Noulleau, quelle chance de trouver ainsi, dressée et publiée de sa main, la liste de ses amitiés oratoriennes! Le fameux abbé de Bourzeis était aussi de ses grands amis. Il l'appelait son « grand Apollon ». Cet homme d'esprit et de goût, et qui fut de l'Académie, aurait-il donné à Noulleau des conseils d'ordre littéraire ?

de la part de Dieu. Sur quoi, les gardes du roi qui tenaient la porte ayant fait quelque bruit ou quelque murmure, il dit au roi : Sire, je vous supplie de commander à ces insolents, qui font là du bruit, de se taire et de ne troubler pas le respect qui est dû à la parole de Dieu. Ce que le roi ayant fait, il lui parla en ces termes : Sire, j'avais à dire à Votre Majesté que jamais sa munificence et sa libéralité n'est venue plus à propos qu'en ce temps, vu la misère extrême de vos peuples ; laquelle est telle que, si quelque étranger venait dans votre ville de Paris, et qu'il vît l'or dans la boue pour orner les carrosses de vos courtisans, il croirait qu'il n'y a point de royaume plus florissant que le vôtre ; mais s'il allait dans vos provinces éloignées, et qu'il vît vos pauvres sujets brouter l'herbe comme les bêtes, pour sustenter leur pauvre vie, il dirait qu'il n'y a point au monde de royaume plus malheureux que le vôtre.

Noble leçon de courage et de pitié! Noulleau ne l'oubliera pas. Vilazel estimait que la plus urgente des réformes était de « remettre les élections (épiscopales) au même état où elles étaient du temps de Louis XII, comme Henri IV avait protesté aussi à Messieurs du Clergé qu'il le voulait faire ».

Ce grand évêque m'a souvent parlé d'une certaine prédication qu'il méditait depuis longtemps de faire à la Cour, après laquelle, me disait-il, il mourrait content. C'était sur ces paroles du Prophète, au psaume 79 : *Ut quid destruxisti... Exterminavit eam aper de silva*... Ne voulait-il pas parler du Concordat fait par Léon X avec François Ier, qu'il savait bien que Guénébrard appelait le mystère d'iniquité? Il croyait que le Concordat avait tiré la sainteté de l'Eglise, et y avait jeté la mondanité, et que, tôt ou tard, quelques-uns de nos grands rois renonceraient

à ce privilège[1]. Tels furent les beaux jours de notre apprenti réformateur. « Mais ils ne durèrent pas. A M. de Vilazel, mort en 1641, succéda, à l'évêché de Saint-Brieuc, M. de la Barde..., et ce prélat n'hérita pas des sentiments de son prédécesseur en faveur du théologal. » Encore si, dans la guerre de trente ans qui allait commencer entre ces deux hommes,

(1) *Le modele*, pp. 43-45.

Noulleau avait songé à se ménager quelques alliés! mais « son esprit de droiture et de bonne foi ne lui permit jamais de plier, pour approuver la moindre injustice, ni même pour l'empêcher de s'y opposer de front ». C'est ainsi qu'il s'aliéna tout ensemble les deux forces qu'un diplomate plus coulant n'eût pas eu de peine à opposer l'une à l'autre, et l'évêque et les chanoines.

Cependant, continue Batterel, que je résume à grands traits, « on ne pouvait lui refuser la justice d'admirer son zèle et de convenir de la droiture de ses intentions. Il s'appliquait avec bénédiction à l'instruction universelle de son diocèse, (qui est, comme l'on sait, ou qui était plutôt l'office du théologal). Il prêchait continuellement avec ferveur et solidité, mais toujours sans ménagement et invectivant d'une manière un peu crue, contre tout ce qu'il savait de désordres ».

Mitre ou couronne, disait-il, dans un de ses sermons, épée ou robe, magistrature, commerce, opulence, bourgeois ou peuple ; je ne fais tort à personne quand je rends à Dieu et à mon ministère ce qui lui appartient. Je profite à tous, quand je ne puis céler la vérité qui condamne les vices des grands.

« C'était par des traits semblables, multipliés fréquemment, qu'il avait aigri plusieurs esprits contre lui. On le traita d'homme excessif et outré. Il se vit obligé plus d'une fois... d'appuyer sa doctrine et ses maximes, qu'il avait avancées en chaire, par des écrits imprimés ». Tel son livre sur la pluralité des bénéfices, que goûtèrent médiocrement certains bénéficiers du diocèse. Un autre ouvrage de lui, *Les Conseils ecclésiastiques et le Sénat de l'Église*, n'était pas fait non plus pour enchanter Mgr de la Barde, évêque autoritaire, impulsif, et lui-même, semble-t-il, assez obstiné. Rien pourtant de subversif dans les idées que Noulleau professait à ce sujet et qu'un autre ouvrage de lui — *La politique chrétienne et ecclésiastique* — exposera plus tard à l'Assemblée générale du clergé.

Il déplore la solitude hiératique où les notabilités du dio-

cèse n'ont que trop de tendance à laisser leur évêque. Pourquoi priver celui-ci des lumières dont il a besoin : pourquoi abandonner les uns aux tentations, condamner les autres aux épines du pouvoir absolu?

La plupart des ecclésiastiques, ne se souciant plus du principal de leurs devoirs..., ont presque tout à fait abandonné le service que nous devons tous aux évêques. J'ai vu de très bons prélats se plaindre de ce qu'on ne les voulait pas aider; qu'ils avaient beau appeler les dignitaires, les chanoines et les pasteurs à leur conseil, qu'ils ne les y pouvaient attirer.

Il en connaît aussi, et peut-être en plus grand nombre, qui ne veulent pas qu'on les aide. On devrait revenir aux anciennes coutumes, rétablir dans chaque diocèse

un magnifique sénat ecclésiastique, composé de tout ce qu'il y aurait de science et de sainteté éminente, dans le corps d'un clergé, opinant sur chaque affaire, après une très mûre délibération et beaucoup de prières [1].

On voterait au scrutin secret. Le sénat, détail assez remarquable, serait ouvert aux religieux.

Les réguliers ont été entés dans le clergé, il est vrai, mais maintenant *socii radicis et pinguedinis olivæ facti sunt*, et on ne jouira jamais dans l'Eglise d'une paix bien entière, qu'on ne les associe à tous les conseils et à toutes les fonctions [2].

Les laïques eux-mêmes y auraient quelque accès. Noulleau rappelle le droit et

l'obligation qu'on a dans l'Eglise de se servir fort souvent de l'avis des saints laïques, particulièrement en toutes les choses qui regardent les différends, et les mœurs, et généralement toute la police extérieure de l'Eglise..... Il y a des laïques illustres, non seulement en doctrine, mais en probité, à qui l'Eglise aurait grand avantage de donner lieu dans ses assemblées [3].

(1) *La politique chrétienne et ecclésiastique pour chacun de tous MM. de l'Assemblée générale du clergé...*, Paris, 1666, pp. 100, 101.

(2) *Ib.*, p. 191.

(3) *Ib.*, p. 238.

L'action, l'action, l'action disait Démosthène;

on peut dire de même des choses plus nécessaires à l'Eglise : la première c'est le conseil des évêques ; la seconde, le conseil des évêques ; la troisième, le conseil des évêques [1].

Ni les papes, ni les rois « ne présument de rien faire sans conseil » ; seuls, les évêques d'aujourd'hui prétendent à une souveraineté absolue. Qu'on réduise donc « chaque Église à un État monarchique et à une conduite et régime aristocratique » [2].

Avec quelle confiance les évêques, qui en auraient ainsi usé, se présenteront-ils un jour devant Dieu, pour lui dire qu'ils n'auront enfoui aucun ni de leurs talents, ni des talents de leurs frères [3] !

Aussi bien n'ai-je rencontré dans cet écrit aucune intempérance de langage. Il reste délibérément sur le plan des idées générales, indiquant par des « étoiles », les « faits et espèces considérables », qu'il ne juge pas à propos de traiter en public : *secreta monita*, qu'il se réserve de faire connaître aux « personnes d'autorité qui peuvent remédier à nos maux » [4]. Voici le plus vif :

Que dirait aujourd'hui saint Ambroise..., s'il voyait non un seul temple matériel ôté à l'Eglise de Dieu, mais une infinité de temples vivants, retranchés et éloignés de toutes les fonctions hiérarchiques, comme s'ils étaient des membres morts ; s'il voyait bannir et exiler tous ceux qui ne retiennent point la vérité en injustice ?

« Une infinité » n'est ici probablement que figure de rhétorique. N'oublions pas toutefois, que, sous l'ancien régime, Rome était assez loin de Paris et de Saint-Brieuc. Quoi qu'il en soit, ni les sermons ni les écrits de Noulleau n'agréaient

(1) *La politique chrétienne et ecclésiastique pour chacun de tous MM. de l'Assemblée générale du clergé...*, Paris, 1666, p. 290.

(2) *Ib.*, p. 343.

(3) *Ib.*, p. 231.

(4) *Ib.*, p. 459-460.

à son évèque. « Ses entretiens particuliers avec ce prélat achevèrent de le ruiner dans son esprit », tant qu'enfin, M. de la Barde, ne pouvant souffrir l'esprit de réforme et la hardiesse avec laquelle cet apostolique... lui parlait franchement sur tout, lui interdit en 1647 la prédication, quoique fonction si essentielle à sa qualité de théologal. »

En homme que rien n'étonne, Batterel continue placidement. « Il eut recours à sa défense ordinaire : il fit imprimer un nouveau traité : *De la nécessité des Conférences*, *des Études et de la vie commune des ecclésiastiques;* mais ce moyen eut un effet tout contraire. Il n'apaisa point le prélat, et lui attira à dos la clique des prètres ignorants, fainéants et libertins, qui s'étendait assez loin. Il n'avait pas négligé les moyens de droit pour se maintenir dans l'exercice de ses fonctions, mais la voie de la justice lui fut fermée.

« D'ailleurs, il est à présumer que son caractère de réformateur inflexible et universel de tous les abus l'avait rendu odieux jusqu'au Palais, par son *Traité de l'extinction des procès*, qui ne pouvait plaire, ni aux gens de justice, ni aux chicaneurs, comme celui de l'*Usage canonique des biens de l'Eglise*, et encore celui *Des élections à l'état ecclésiastique*, où il combat fortement et crânement, à son ordinaire, les principaux abus qui se commettent en ce genre, le brouillèrent avec le clergé.

« Cependant son zèle croissait à proportion de ce que le nombre de ses ennemis augmentait; et, ne pouvant se contenir d'instruire le peuple, depuis sa défense de monter en chaire, il prit le parti de le prêcher dans les rues, les carrefours et les grands chemins. Ce qui lui attira, en 1649, un nouvel interdit, non seulement de la prédication, mais encore du confessionnal, et même de dire la messe. Consterné, mais non renversé d'un tel coup, il donna au public un *Traité de la sainte liberté de la parole de Dieu et de la fermeté du prédicateur évangélique*. Il y joignit trois dissertations : 1° *De la liberté de saint Ambroise, de saint Chrysostome et de saint Basile;* 2° *De la liberté apostolique de saint Bernard et du*

bienheureux Pierre Damien; 3° *De celle de Pierre de Blois et de Gerson*.

« Cette dureté de conduite et de maximes le fit soupçonner, par ceux qui lui en voulaient, d'être Janséniste, mais à tort, et il fit sur cela ses preuves au delà de ce que l'on pouvait raisonnablement exiger de lui. Car : 1° il fit imprimer six mois avant la condamnation des Cinq propositions par Innocent X, un *Traité de l'amiable composition des différends du temps sur le sujet de la fréquente communion et de la grâce*, où il est difficile de trouver de quoi fonder le moindre soupçon de jansénisme, et, au contraire, il prêche ouvertement... contre les Arnaldistes et les Jansénistes. Il avait même un système assez particulier sur la grâce, par lequel il prétendait réunir les deux partis opposés, les Thomistes et les Molinistes [1].

« Il était au reste, aussi réformé dans ses mœurs et son train de vie que grand réformateur par ses instructions. Voici le portrait que nous en fait M. le curé de Saint-Michel, d'après des témoins oculaires, très dignes de foi qui sont encore vivants :

Il était si pauvre qu'il n'avait dans sa chambre que ses cahiers, ses livres, son bréviaire, un pupitre, et toujours deux rames de papier blanc (et la multitude prodigieuse de ses écrits..., fera bien voir que ces deux rames ne lui étaient pas inutiles). Il était si simple dans ses habillements qu'il n'avait jamais deux soutanes, se faisant une loi du conseil de l'Evangile pris à la lettre ; jamais de manteau long, jamais de manchettes, ni de collet (c'est à dire apparemment de rotonde, ou peut-être aussi de rabat, mais un simple petit collet comme les nôtres) ; si absolument désintéressé qu'il distribuait tout le revenu de sa prébende théologale à de pauvres écoliers, son patrimoine aux mendiants, et que le casuel de ses messes était tout le fonds de sa subsistance. Aussi ne lui fallait-il pas grand'chose pour vivre. Il ne buvait jamais ni vin, ni cidre, ni autre liqueur qui peut enivrer, mais il usait de tisane, à la place de l'eau toute crue.

(1) On trouvera dans Batterel l'exposé assez curieux en effet de ce système (III, p. 117). Voir aussi (*Ib.*, p. 135, 136) une lettre de lui à Godeau sur le même sujet.

Les mets, qu'on servait sur sa table étaient toujours grossiers et des plus communs. Il ne s'y mettait jamais qu'il n'eût invité deux pauvres Enfin, son valet, qui était son seul domestique, ne lui servait jamais à dîner qu'il ne lui eût servi auparavant la discipline, dont il lui donnait par son ordre trente coups à midi, et cent au soir, avant le souper, qui était aussi précédé de la cérémonie de prendre la haire ou le cilice, dont il était toujours revêtu pendant la nuit. Aussi avait-il toujours les épaules meurtries, ensanglantées, si fidèle à cette pratique de se faire discipliner, que, dans l'absence de son valet, il fallait que quelqu'un des pauvres, ses convives, lui rendît ce cruel office avant de se mettre à table, quelque répugnance qu'ils eussent à se résoudre de traiter ainsi leur charitable hôte.

C'était là ses seuls vrais amis et panégyristes. Car tout ce qu'on appelle les honnêtes gens, à la réserve d'un petit nombre, étaient ses censeurs déclarés, et le traitaient de fou, d'hypocrite, de faux prophète, de novateur, de réformateur, d'homme outré; à quoi il ne laissait pas de donner quelque occasion par la manière sèche et dure, dont il continuait de tancer les vices dominants de tous les états, dans les divers opuscules, dont il inondait le public.

Soit dit en passant, il y a beaucoup d'exagération dans ce dernier paragraphe et je m'étonne que Batterel n'en ait pas fait la remarque, lui qui apporte plus loin les nombreux témoignages d'admiration donnés au P. Noulleau par le clergé de Saint-Brieuc, le « Corps de justice » et la « Maison de ville ».

« Mgr de la Barde lui en fit vainement des réprimandes sévères ; son zèle et la fermeté apostolique, dont il faisait profession, lui firent aller son train. Comme son premier interdit n'était que verbal, ou qu'il n'était d'abord suspens de la prédication que dans son église, et de la messe que dans la ville, il continua de prêcher dans toutes les églises des religieuses, qui voulurent bien l'écouter en particulier. Il le fit souvent chez les capucins. Il allait catéchiser les enfants et les paysans dans les villages circonvoisins, et dire la messe dans une chapelle hors de la ville, ce qui porta son évêque irrité à lui faire signifier un interdit dans toutes les formes.

« Ce coup, qu'il reçut en 1653, ou peut-être en 1654, lui fut très sensible. Il se donna tous les mouvements raisonnables pour le parer, ou faire voir du moins au public qu'il ne l'avait pas mérité ».

Après tout, disait-il dans un de ses nombreux factums, être sujet et inférieur, ce n'est pas être esclave... Etre prédicateur, et l'être en titre perpétuel et irrévocable, c'est-à-dire théologal, ce n'est pas être muet, et jamais la liberté de la parole qui ne va pas dans l'excès, ne peut et ne doit être blâmée dans ceux en qui le plus grand des crimes, selon l'Ecriture et les Pères, lorsqu'ils sont obligés de parler dans la cause de Dieu et de l'Eglise, serait le silence.

Maintenant, et pour faire le retour : être supérieur ecclésiastique, ce n'est pas être maître, être souverain, être seigneur absolu ; et gouverner ecclésiastiquement, ce n'est pas gouverner despotiquement. Etre prélat et évêque, quoique le supérieur des supérieurs, ce n'est pas être au-dessus des lois... ; ce n'est pas avoir un empire arbitraire, indéfini, absolu sur la vie civile et sur la mort civile et ecclésiastique, par les arrachements des autels, par les interdictions, par les retranchements ou de la société des hommes ou de tout l'honneur de cette société... Enfin être promoteur, ce n'est pas avoir droit absolu d'attaquer indifféremment tout le monde et de le mettre en peine, c'est-à-dire en justice ; et l'ayant mis, le laisser là toute sa vie. Voilà ses plaintes ! Voilà à quoi les intimés doivent répondre. Voilà ce que les grands juges ont à juger.

Il avait du temps pour tout et l'attention à sa propre cause, ne lui faisait « pas perdre un moment de vue ses projets de la réformation universelle... Cependant, comme il était toujours interdit, et que cette privation de célébrer le Saint-Sacrifice était une peine insupportable pour ce saint prêtre, il prit le parti, dans l'amertume de sa douleur, de se retirer près d'une chapelle appelée Notre-Dame de Bon-Repos, perchée au haut d'une rude et âpre côte de ce nom dans la paroisse de Plérin, lieu très propre pour la méditation et les exercices de pénitence. Aussi y pratiqua-t-il des austérités et des mortifications inconcevables. Il coucha longtemps sur la dure dans cette chapelle, souvent même

sous la gouttière, qui était entre la chapelle et la cime du roc, sur lequel elle était taillée. Il s'aperçut bientôt que cette situation ruinait son tempérament. Pour y obvier, il se fit bâtir, à cent pas de cet oratoire, un petit réduit divisé en autant de petites stations qu'il y a de jours dans la semaine. Il passait chacun de ces jours dans la cellule qu'il y avait destinée et consacrée à quelque exercice particulier. Là, il vivait dans une entière abstinence de viande, dans un jeûne perpétuel, dans l'exercice régulier de la discipline, qu'il se faisait donner par son valet à midi et à l'entrée de la nuit en la manière qui a été dite ailleurs, et se proposant pour modèle la vie des anciens solitaires, dont il avait les exemples continuellement sous les yeux, dans les images dont il avait tapissé ses différentes cellules.

« Il n'y fut point à couvert des mauvaises langues ; on traita publiquement sa retraite de haute folie, et c'est le nom qui est resté encore aujourd'hui dans Saint-Brieuc au lieu, où il avait bâti ce petit taudis et les sept stations, qu'il nommait ses délices et son calvaire, et que ses ennemis appelaient ouvertement sa folie. Il s'en serait consolé sans peine, si l'on s'en était tenu là ; mais M. de la Barde lui fit signifier, en 1666, de nouvelles défenses de dire la messe dans cette chapelle. Il l'interdit dans toute l'étendue du diocèse, et de la fonction même d'y faire le catéchisme. On peut aisément juger de la violence de ce dernier coup par l'extrémité où il se porta pour se garantir des suites. Il se résolut pour cela d'aller tous les matins de son pied dire la sainte messe au bourg de Saint-Quel, ou Saint-Qué, distant de ses cellules du Bon Repos de trois lieues et demie de ce pays-là, afin d'avoir la consolation d'y célébrer les saints mystères dans cette paroisse, qui est de l'évêché de Dol et la plus voisine de son diocèse. Il y allait donc tous les jours, à jeûn et à pied, et en revenait le soir dans le même état, pour prendre dans sa cellule sa réfection ordinaire, accompagnée des mêmes exercices de pénitence.

« Il ne se peut exprimer quels biens il fit à Saint-Quel. Il

y fit des merveilles pour le bâtiment et la décoration d'une chapelle de Notre-Dame de la Ronce, fameuse dans ce pays-là par la dévotion et le concours du peuple et les fréquents miracles de guérisons extraordinaires que Dieu y faisait. Il avait trouvé, dans le zèle et les sentiments du recteur de Saint-Quel, une humeur assez convenable à la sienne. A la faveur de ce rapport et de l'accueil qu'il reçut, notre saint prêtre donna un libre cours à son ardente charité, qui était dans un état violent depuis les défenses. Il prêcha, il fit l'oraison, il administra tous les sacrements au peuple, et cela, avec des fatigues de sa part, et une édification de la part des fidèles, dont il n'y a que Dieu qui connaisse bien la juste valeur. Il est sûr, du moins, qu'à force de patience et d'exhortations, il vint à bout de renouveler l'esprit du christianisme dans cette paroisse de Saint-Quel, qu'il y établit si solidement la vertu et la régularité, qu'elle s'en ressent encore aujourd'hui, et qu'on y en fait honneur à la mémoire de M. Noulleau[1].

« Il ne pouvait manquer de succomber sous le faix de tant de travaux. Un chemin de sept grandes lieues par jour, pendant trois années consécutives, quelque temps qu'il fît, dans les plus grandes chaleurs de l'été, comme dans les rigueurs de l'hiver, pour un corps demi usé par cinquante années de macérations et de pénitence, et plus consumé encore par le chagrin le plus vif de ne pouvoir travailler et exercer son zèle dans sa patrie, il n'en fallait pas tant pour le tuer, et il n'y pouvait tenir plus longtemps ». Il mourut, vers 1672, et fut enterré à Saint-Brieuc « sous sa chaire théologale ».

Tels sont, relatés par Batterel avec un sang-froid que j'admire sans l'envier, les épisodes marquants de cette carrière apostolique. Pour juger ce triste procès, il nous faudrait un supplément d'information, entendre l'une et l'autre

(1) Pourquoi, demandera quelqu'un, ne pas quitter bonnement le diocèse de Saint-Brieuc, s'installer dans celui de Dol? Peut-être parce qu'étant théologal, il se croyait tenu à la résidence.

cloche; mais plus d'un pensera sans doute avec moi que le moins « extraordinaire » des deux n'est pas le prélat. Les saints ne sont pas toujours commodes, et l'on s'explique sans trop de peine que le zèle, peut-être intempérant, de Noulleau ait exaspéré l'évêque de Saint-Brieuc. Je dis peut-être, car rien ne démontre que le théologal, missionnaire perpétuel dans le diocèse, ait jamais dépassé la juste mesure. Aussi libre dans ses écrits que dans ses discours, si je ne puis me vanter d'avoir lu tous ses ouvrages, les quelques milliers de pages que je connais de lui, ne sont assurément pas d'un énergumène : rigide, si l'on veut, et obstiné, mais toujours maître de soi, humain, surnaturel à un haut degré, et d'une sagesse parfaite. Mais quelque outrance de parole ou de plume qu'on ait pu lui reprocher, je ne crois pas qu'il ait jamais fourni l'ombre d'un prétexte à la cruelle censure dont il fut frappé. Mgr de Maupas du Tour eut beau faire confiance aux calomniateurs infâmes de M. Boudon, il ne lui enleva pas la messe. Nous savons, du reste, que Mgr de la Barde avait la foudre facile. Pour un rien, et sans même une contrefaçon de procès canonique, il excommunie « un vieillard de près de quatre-vingts ans, qui avait servi l'Église, dans les charges de doyen d'un vénérable chapitre, de grand vicaire et d'official pendant près de trente ans ». « Non, Monseigneur, lui écrivait Noulleau, coupable d'avoir laissé voir qu'il n'approuvait pas cette iniquité, non,

je n'ai jamais cru et je ne le crois pas encore que (cette) excommunication..., ait été bien fulminée. Je ne l'ai jamais crue valide ni juste, et je suis très assuré que peu de personnes ont eu une autre créance. Ce n'est pas que vous ne soyez juge, personne n'en peut douter ; ce n'est pas non plus que, si l'Eglise était notablement intéressée en votre personne, vous ne puissiez porter sentence, et la porter en cas urgent sans de grandes formalités et monitions précédentes. Mais c'est qu'il n'y a point eu de matière, et même point de péché du tout. Si on pouvait coter une seule mauvaise parole que votre official vous eût dite, je la tiendrais certainement, le premier, un péché digne d'anathème.

A la manière dont il qualifie ce péché, on voit bien que, lui-même, il ne l'a jamais commis.

Mais on n'en cote aucune... Et où est donc ici, Monseigneur, le manteau et la charité de Constantin pour couvrir la faute, quand bien même il y en aurait eu ?[1]

Contre lui, non plus, son évêque n'a jamais rien « coté » de sérieux.

Toutes les plaintes exposées... contre l'appelant, dit-il dans son Placet au Parlement..., doivent passer pour extrêmement suspectes, le dit appelant ayant pour lui le témoignage public de tous les corps de la ville..., et n'ayant contre lui que quelques murmures de particuliers, lesquels sont tous ou de la maison de l'intimé (l'évêque), ou des personnes qui n'osent résister à sa puissance[2].

Il semble bien, en effet, que tout Saint-Brieuc était pour lui, et ceux-là mêmes qui, à tort ou à raison, le trouvaient trop rude. Les chanoines, qui l'aimaient peu, prennent pourtant sa défense. « Il n'a d'autres ennemis que les ennemis du public », déclare le doyen de la cathédrale. « Vie et mœurs irréprochables..., au jugement de tout le pays. » Ainsi l'official « après avoir entendu le témoignage de nombre d'ecclésiastiques » ; ainsi « tout le Corps de la justice : une vie entièrement répondante à sa doctrine et pleine aussi de toute sorte d'édification ». Ainsi « toute la Maison de ville... De grand exemple et édification, et nécessaire tant au public qu'aux particuliers ». « Déclarons porter tous avec peine que le dit théologal ne soit pas dans l'exercice de sa charge, dans laquelle il a toujours satisfait tout le monde[3]. »

(1) Batterel, pp. 114-115. L'histoire de cette excommunication (cf. *ib.*), est fort curieuse. Le marquis de la Meilleraie (le beau-père de Turenne), avait ouvert un « prêche » dans le diocèse de Saint-Brieuc. Sur quoi l'évêque avait ordonné à l'official d'excommunier quiconque irait à ce prêche. Arrêté par certaines difficultés de jurisprudence, et croyant que La Meilleraie était couvert par l'Edit de Nantes, l'official refusa, et ce fut lui qui fut excommunié, sentence bientôt déclarée nulle par le Parlement de Bretagne.

(2) Batterel, p. 121.

(3) *Ib.*, pp. 121-122. Je dois m'en tenir aux documents rassemblés pas Batterel. Mais on voit bien que toute cette histoire est à reprendre. Il nous manque du reste un ouvrage d'ensemble sur l'épiscopat gallican depuis le concordat de François Ier.

Pauvre Noulleau, c'est ainsi qu'il aura démontré, plus encore par le supplice de ses dernières années que par ses ouvrages, l'opportunité de ses vues sur la création de « sénats ecclésiastiques ». Avec cela, j'allais escamoter un de ses crimes et non sans doute le moins grave. Nous avons de lui, écrit ce pince sans rire de Batterel, « un *Traité de l'autorité du Saint-Siège*, où il en veut à ceux des évêques de France, qui, à la tête de leurs mandements, ne se disent pas évêques *Sanctæ Sedis gratia*. M. de Saint-Brieuc était dans le cas »[1].

II. Noulleau et l'esprit du christianisme. — Oui, ces deux mots résument toute la science, toute la spiritualité de notre bérullien. C'est d'ailleurs le titre général qu'arborent, diversement complété, plusieurs de ses livres : *L'esprit du christianisme tiré de cent paroles choisies de Jésus Christ; L'Esprit du Christianisme dans le Saint-Sacrifice...; l'Esprit du Christianisme dans la conduite de la vraie pénitence..., etc.*[2]. Un autre, et des plus beaux, a pour titre : *l'Idée du vrai chrétien*[3]. Il promet quelque part, mais je ne sache pas qu'il ait publié un *De religione christiana, sive de Christo et christianismo*, — son *magnum opus*, dont la septième partie aurait eu pour titre : *Spiritus et ingenium sive genius Christi*[4]. L'esprit ou le génie du Christ. Littéralement fasciné par la splendeur de cette œuvre, mais aussi

(1) Batterel, p. 141.

(2) Ces trois ouvrages, et d'autres traités se trouvent réunis dans quatre volumes, que je nommerai pour faire court, *Esprit*, I, *Esprit*, II, *Esprit*, III et IV. Ils sont à la Bibliothèque Nationale et quelle ne fut pas ma joie, quand je vis qu'un volume entier de ces quatre était un recueil de lettres! Et quelle ma stupeur, lorsque, à plusieurs indices qui ne trompent pas, je m'aperçus que ces lettres n'avaient pu être écrites que par un disciple de saint Ignace! Et je le crois bien; ce sont les propres lettres et admirables du fameux P. Paul Lejeune. Curieux accident de reliure qui remonte au XVII[e] siècle, et que j'étais sans doute le premier à constater. Autant dire que, depuis plus de trois cents ans, personne n'avait ouvert ces volumes. L'erreur sera signalée dans le catalogue imprimé, quand viendra le tour de la lettre N. Mais le vrai tome IV, qui nous le rendra ?

(3) Ce volume dont je vais donner le titre intégral est de 1664, comme du reste les quatre volumes de l'*Esprit*.

(4) Batterel, pp. 130 131.

écrasé par elle, comment pourrai-je la présenter sans trop l'éteindre dans le peu de pages dont je dispose?

§ 1. — Le tout de Dieu.

Chez nos grands oratoriens, le sentiment de Dieu tient à la fois, dirait-on, de la sensation et de l'idée fixe. Une sorte d'obsession auguste, et le cuisant d'une brûlure. Don plus rare peut-être, ils se sont forgé un style qui fait passer chez les étourdis et les routiniers eux-mêmes cette impression religieuse. Il n'est pour eux de réalité plus réelle que Dieu. Capacité de Dieu, comme ils disent, mais capacité sentie et qui est, comme ils disent encore, la vie même de l'esprit.

Tout cela, savoir : Dieu en nous, nous en Dieu ; Dieu animant tout ce que nous sommes ; nous animés de tout ce que Dieu est ; Dieu faisant et opérant tout en nous... ; nous mus et appliqués de Dieu même à tout ce que nous faisons... ; c'est ce que nous appelons proprement la vraie vie de l'esprit ; la vie de l'âme, non pas comme informant et animant notre corps, mais comme informée en quelque façon, comme activée et animée elle-même de Dieu [1].

C'est là aussi le principe de toute vie chrétienne. « *L'idée du vrai chrétien,* dit un des titres de Noulleau, *qui est le grand et perpétuel adorateur en esprit et en vérité, le seul vrai amant, le seul vrai pénitent...* » Adoration d'abord : premier devoir, j'allais dire, premier instinct ou besoin d'une âme religieuse.

(Le chrétien) adore encore plus volontiers qu'il n'aime, parce qu'il veut toujours se porter à Dieu plus pour les propres intérêts de Dieu que pour les siens [2].

Ou, pour parler plus exactement,

comme il fait, *en quelque façon,* plus d'estime de l'adoration que

(1) L'*Idée*, pp. 18-19.
(2) *Ib.*, p. 35-36.

de l'amour, tout ce qui est de la grandeur de Dieu le touche plus vivement[1].

Si on pouvait dignement vous adorer sans vous aimer, et que ces deux devoirs se pussent séparer, comme ils ne le peuvent être, nous serions, *en quelque façon*, plus obligés à vous adorer qu'à vous aimer[2].

Oh ! ne craignez pas pour l'amour. Vous en entendrez bientôt le panégyrique. Pour lui, adoration parfaite et pur amour, c'est la même chose. Mais il n'oublie pas qu'une des missions principales de l'École française est de restaurer l'adoration, et par là même, la vraie notion de l'amour.

Je m'accuse donc de ne vous avoir jamais adoré comme je dois... ; je m'*accuse que le nom même de l'adoration m'a été en quelque façon comme inconnu*, et que, pensant à quantité de pratiques de piété, je n'ai mis presque jamais en ligne de compte l'adoration... Quand est-ce que j'ai pensé et parlé de vous adorer[3] ?

Adoration, qui se porte plus spontanément, ardemment et constamment, vers ce qu'il y a, si l'on peut dire, de plus Dieu en Dieu, sa grandeur, son infinité, son incompréhensibilité, son ineffabilité[4].

Après Bérulle, Condren; et avec celui-ci, un pas de plus vers la métaphysique du pur amour. « Notre grand adorateur » doit avoir une « dévotion singulière »... à la sainteté de Dieu », c'est-à-dire se heurter, s'écraser même avec une sorte de joie adorante, à ce qui nous distingue, nous *sépare* le plus de Dieu. Car c'est là pour eux le sens du mot : sainteté.

Cette sainteté est la perfection divine, qui retire Dieu en soi-même pour ainsi dire ; afin de ne s'appliquer qu'à soi-même et

(1) L'*Idée*, pp. 51-52.

(2) *Esprit*, III ; p. 19.

(3) *Ib.*, III, pp. 24-25.

(4) *Idée*, pp. 51-52-61. Cf. ce que nous avons dit, dans le volume sur Port-Royal, du Chapelet du Saint-Sacrement.

de n'aimer que soi-même, pour ne veiller enfin qu'aux seuls intérêts de sa gloire ; ne regardant du tout en cette vue aucune créature... Ce divin adorateur n'a point de plus fortes attaches qu'à cette sainteté divine, qu'il regarde aussi sans cesse. ., sur le plus haut de la montagne de la Divinité.

Ne prenez pas la Sainteté pour un attribut négatif, et en quelque façon inerte. L'isolement divin a ses exigences jalouses, implacables, toujours agissantes.

Le propre de la sainteté de Dieu, c'est de détruire en la créature tout ce qui est de la créature pour y établir Dieu... Tous les regards qu'elle a vers elle ne sont que des regards de destruction et d'anéantissement...

D'où l'idée de sacrifice, confusément mêlée chez les sauvages eux-mêmes à l'idée de religion, et pleinement réalisée par les seuls chrétiens.

Ce grand chrétien ne soupirant qu'après la sainteté, ne s'oppose jamais à aucune des volontés de Dieu, qui agit en lui en qualité de saint,

separatus, *separans* ;

et qui, comme tel, ne cesse de détruire en lui pour édifier, d'ôter pour mettre, d'abaisser pour élever, d'éteindre pour allumer, de consumer pour purifier, de mortifier enfin pour vivifier de la plus noble vie, qui est la vie de la sainteté.

Il paraît assez du reste, que la seule considération philosophique des attributs divins ne conduirait pas à des vues si hautes, si essentiellement chrétiennes, sur le sacrifice. Par delà les attributs, la vraie religion atteint ce que Noulleau appelle « l'esprit de la Divinité », la pleine réalité de Dieu c'est-à-dire, « la Trinité de ses personnes ». Aussi bien le grand chrétien ne reconnaît-il « aucune philosophie qui ne soit élevée jusqu'à l'éminence de la plus haute et de la plus divine théologie[1] ».

(1) *Idée*, p. 254. Il y a là de fortes pages contre la « philosophie séparée ». « Nul Père de l'Église, écrit-il, n'a traité la philosophie comme sépa-

§ 2. — **Dieu de Jésus-Christ.**

Il s'est fait, depuis l'Évangile, un changement prodigieux dans la langue de la religion. Le Rédempteur, qui, « parlant... si rarement de son Dieu, parle si ordinairement de son Père », nous enseigne par là qu'il faut toujours « adorer principalement Dieu sous le titre de Père, et par conséquent de Fils et de Saint-Esprit... ; principalement sous le titre de Trinité, c'est-à-dire selon tout l'esprit et toute la vérité de ce qu'il est et de tout ce qu'il est ».

La principale, la plus grande, la plus continuelle, la plus fervente de toutes ses dévotions, est (donc) sa dévotion à la très sainte Trinité, dont il sait que, par le baptême, il porte l'impression et l'image..., y ayant été sanctifié par la bénédiction particulière du Père, comme lui envoyant, pour cette sanctification même, la propre personne de son Fils, et engendrant formellement ce Fils en lui, pour cette grande fin ; du Fils, comme le faisant subsister à proportion en qualité d'un de ses membres, dans sa propre personne de Fils de Dieu incarné... ; du Saint-Esprit, comme étant en son âme, par sa propre personne, non moins le véritable lien de cette âme au Père et au Fils, qu'il est en la Divinité même, le lien personnel de ce Père et de ce Fils... Voilà comme nous portons tous par le baptême, les formelles et véritables impressions des trois personnes divines, par l'intime présence desquelles

nous sommes « précisément et principalement sanctifiés et consacrés à Dieu » [1].

rée de la théologie, mais toujours, en traitant à dessein de la seule théologie, a enfermé sous elle tout ce que la philosophie a jamais eu de plus beau »(p. 262 263). L'idéal serait de « ne faire des deux qu'un seul corps de science, qui soit tout ensemble ou philosophie-théologie, ou théologie-philosophie » (p. 256). Cf. aussi un très curieux rapprochement entre Platon et Scot. « Platon, aussi bien que son maître, a réduit toute la philosophie à la seule morale, la réduisant à la seule pratique et pratique d'amour, et de l'amour de Dieu ; ce qui a été dans les derniers siècles, *la doctrine précise de l'admirable Scot* », p. 254. Malgré le thomisme foncier de la plupart des oratoriens, à commencer par Bérulle, il ne faut jamais oublier les attaches franciscaines de cette école. N'était, d'ailleurs, mon incompétence, j'aurais l'impression assez vive que Noulleau philosophe et théologien mériterait une étude particulière.

(1) *Idée*, pp. 37-39.

Les splendides catéchismes qu'il devait faire dans sa chaire de théologal! Ce dogme de la Trinité, si distant en apparence, qui paraît d'abord métaphysique pure, et comme tel, un embarras plus qu'un secours aux tenants du moralisme religieux, comme Noulleau excelle à le placer au foyer même de toute vie intérieure, de toute morale! Rien de plus injuste, de plus contraire à l'esprit du christianisme, que le reproche qu'on fait souvent à nos bérulliens de se perdre en spéculations vaines, au risque d'émousser chez leurs disciples le souci de la perfection. On voit aussi dans ce beau texte, comment s'appellent l'une et l'autre, la dévotion à la Trinité, et cette dévotion au baptême qui fut si répandue au XVIIe siècle, comme nous le montrerons dans un de nos prochains volumes.

Quel profit... peuvent faire en la grâce tous ceux qui, sans adorer distinctement les trois personnes divines, *ne pensent presque jamais à Dieu que simplement comme Dieu... ?* S'il n'avait été invoqué sur eux dans leur baptême que comme Dieu, seraient-ils baptisés? Ne l'invoquant donc presque sur eux-mêmes que comme Dieu..., peuvent-ils jamais devenir de grands chrétiens? Ce n'est pas ainsi que le pratique le parfait adorateur. Il n'a pas plus de vue que Dieu est Dieu, qu'il n'en a que Dieu est Père et qu'il est Trinité.

Et qui plus est, et logiquement,

il regarde toujours la Trinité comme le Dieu de Jésus-Christ. Autrefois seulement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, aujourd'hui, et c'est le sommet de ses titres, le Dieu de tout Jésus-Christ [1].

Cela n'enlève rien à Pascal, qui sans doute n'avait pas lu le P. Noulleau; mais cela nous rappellerait, au besoin, que la suprême originalité de Pascal est d'avoir réalisé lui aussi le dogme fondamental, l'esprit, le génie du christianisme [2].

(1) *Idée*, pp. 43-48. La IIIe partie du *Magnum opus* de Noulleau, avait ou devait avoir pour titre : *Deus Christi* « où il sera traité de toutes les perfections divines »; la IVe partie « *Pater Christi*, qui comprend le mystère de la Trinité ». (Batterel, p. 131.)

(2) *L'idée du vrai chrétien* — ouvrage dédié, pour le dire en passant, à

§ 3. — **Omnia et in omnibus Christus**[1].

Non, encore un coup, Dieu n'a pas « voulu établir en la terre, une *religion telle quelle* ». Il a fondé cette religion en son propre Fils, qu'il a rendu « la base, le soutien, le fondement et la pierre angulaire, l'hypostase, la subsistance, le support, l'*âme même en quelque façon*, *et la vie de tous les actes de cette religion* »[2]. C'est bien leur *Christocentrisme* à tous, car des mots nouveaux sont nécessaires pour définir une adhésion aussi raisonnée et philosophique, aussi éperdue, aussi totale, au mystère chrétien ; ou plutôt, car enfin la Trinité seule est « centre », c'est bien leur *panchristisme* à tous, mais construit, exprimé, chanté avec une plénitude de conviction et de ferveur qui ne fut peut-être jamais dépassée. « Pardonnez-moi, s'écrie-t-il dans une de ces formules de prière qu'il propose ingénument à tous ses lecteurs, mais qui trahirait à elle seule la sainteté de Noulleau,

Pardonnez-moi ce crime qui passe peut-être... tous les autres crimes de ma vie : crime de ne vous avoir jamais aimé en Jésus-Christ et selon Jésus-Christ, comme vous m'avez aimé par Jésus-Christ[3].

Le crime d'avoir été religieux à la façon de l'honnête homme, mais non du chrétien. Non pas qu'il abjure le dogme fondamental de l'humanisme dévot : il le proclame, au contraire, et avec une netteté qui n'est pas commune chez les bérulliens, pas assez peut-être :

la princesse de Conti et à la duchesse de Longueville, et qui, par suite, a pu circuler dans le « saint désert » — est postérieur de deux ans à la mort de Pascal, 1662-1664. D'un autre côté, on sait bien qu'en 1664, Noulleau ne pouvait connaître le *Mémorial*. La rencontre néanmoins est assez frappante pour que les chercheurs de sources ne se tiennent pas pour battus. Pour aiguiller leurs jeux innocents, rappelons que la spiritualité de l'école française n'a pas été étrangère — de beaucoup s'en faut — à la formation de Port-Royal.

(1) Titre de la Xe partie du ***Magnum opus***, mais abrégé. *Omnia et in omnibus Christus, omnia et in omnibus Trinitas.*

(2) L'*Idée*, p. 369.

(3) *Esprit*, I, p. 37.

Personne n'est chrétien qui ne soit premièrement homme, et personne n'accomplit, Seigneur, la loi de votre grâce, qui n'ait premièrement accompli en perfection la loi de la nature[1]. Ah ! Seigneur ! si je ne suis pas encore parfaitement chrétien, ne permettez pas que je ne sois pas au moins parfaitement homme. Et, si je n'ai pas encore tous les traits de la grâce, que je ne renonce pas au moins à tous ceux de la nature ![2]

Ah! non; il n'était pas janséniste! Mais enfin,

c'est la plus grande tentation du diable sur tous les esprits et sur tous les cœurs des hommes, que de tendre sur eux un voile perpétuel pour les empêcher de voir et envisager Jésus-Christ, comme la seule voie du Paradis, et le seul grand, le seul nécessaire absolument, le seul indispensable moyen de nous lier à son Père ; pour les empêcher de goûter cette voie..., d'y prendre leur principale habitude et le train plus ordinaire de toute la course de leur vie[3].

Il y en a tant qui « ne veulent aller à Dieu que par eux-mêmes »[4]. « On connaît Jésus-Christ et on ne le connaît pas. Il est au milieu de nous, comme il était au milieu des Juifs du temps de saint Jean-Baptiste, et nous ne le connaissons non plus qu'eux »[5].

Gloire à ce grand Jésus-Christ d'avoir suppléé par lui seul l'éternelle impuissance de toutes les créatures[6].

« Pour dire maintenant en quoi consiste toute la religion chrétienne », il en donnera, d'après saint Paul, trois « expressions » ou formules différentes, qui d'ailleurs, « reviennent .. toutes à un seul point, qui est l'union très étroite de toute âme à Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à Dieu ».

La première, que la Religion chrétienne consiste toute à pro-

(1) Il va sans dire que ce sont là des précisions métaphysiques. Ce « premièrement » n'implique pas une priorité dans le temps.

(2) *Esprit*, I, pp. 95-96.

(3) *Ib.*, III, pp. 516-519.

(4) *Ib.*, III, pp. 516-519.

(5) *Ib.*, III, p. 521.

(6) *Ib.*, I, p. 493.

prement parler, dans le regard perpétuel de Jésus-Christ, et *dans le transport et comme le trajet perpétuel* de Jésus-Christ à Dieu...

La seconde expression de la Religion chrétienne, c'est qu'elle consiste toute dans l'*Adoration de Dieu selon l'Esprit de Jésus-Christ;* et dans l'*Amour de Dieu selon le Cœur de Jésus-Christ;* qui est la vraie adoration de tous les Chrétiens en esprit et en vérité... Car quel moyen d'adorer Dieu comme il veut être adoré, que de le faire dans l'esprit de Jésus-Christ? et quel moyen de l'aimer en vérité, comme il mérite d'être aimé, que de le faire, pour ainsi dire, avec *le cœur même de Jésus-Christ*, qui est à nous, et que nous nous pouvons approprier à cette grande fin, quand nous voulons, aussi bien que toute sa Personne, pour adorer en cet Esprit et en ce Cœur, qui sont plus à nous que nous-mêmes, comme il a adoré; aimer comme il a aimé; endurer comme il a enduré; vivre comme il a vécu; mourir comme il est mort.

La troisième expression de la Religion chrétienne est, qu'elle consiste à être en toutes choses dans tous les sentiments, dans toutes les inclinations, dans toutes les manières d'agir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à ne penser que ce qu'il a pensé; ne vouloir que ce qu'il a voulu, ne faire que ce qu'il a fait. Pour être ainsi en tout notre intérieur et tout notre extérieur, de parfaites copies de ce grand original de toutes les âmes chrétiennes... J'agis, mais ce n'est plus moi qui agis, comme si je ne le faisais que de moi-même; c'est Jésus-Christ qui agit en moi. Je me présente à Dieu sans cesse, comme une créature qui ne peut vivre sans Dieu ; mais ce n'est plus moi qui m'y présente, comme si je ne le faisais que par moi-même; c'est Jésus-Christ qui s'y présente en moi, comme un de ses membres.

Comment aurais-je le courage de l'interrompre, l'imprudence de trop l'abréger?

Or, afin de bien entendre toutes ces expressions, et nous figurer une idée bien facile de la dignité de Jésus-Christ, comme étant pour ainsi dire, tout le caractère, l'impression et la forme de toute la perfection et sainteté des chrétiens, représentons-nous toujours vivement que Jésus-Christ est cet Homme, et cette unique Créature entre toutes les créatures du monde, en qui Dieu a mis et réduit comme à un centre, tout son esprit, toutes ses pensées, tous ses soins, tout son cœur, tout son amour, toutes ses grâces, tous ses trésors. Dieu a tout mis en cet Homme; il y a tout

versé, il y a tout épuisé. En sorte que, qui veut être regardé de Dieu, il faut qu'il soit en cet Homme, l'unique objet de tous les regards de Dieu, de toute la vue de Dieu, qui n'a des yeux que pour le voir. Qui veut être aimé de Dieu, il faut qu'il soit en Jésus-Christ, l'unique objet encore de tout l'amour de Dieu, qui n'a de cœur que pour l'aimer. Qui veut aller à Dieu, il faut qu'il soit uni et incorporé à Jésus-Christ, comme une partie de lui-même, pour y aller avec lui. Car comme Dieu n'aime que Jésus-Christ, il n'attire à soi que Jésus-Christ. Enfin, qui veut avoir quelque part à Dieu, telle qu'elle puisse être ; quelque part à ses grâces et à ses miséricordes infinies, il faut que, pour les attirer en soi, il soit tout en cet Homme, tout dans son esprit et dans son cœur [1]...

Quelle n'est donc pas notre dignité, et le moyen que nous nous fassions une trop haute idée de nous-mêmes !

O mon Dieu, que je n'ignore jamais ce que je vaux et, qu'ayant à me donner, je ne me donne jamais pour moins que je ne vaux. J'avais toujours bien ouï dire, qu'on ne pouvait être à vous sans une *sainte superbe*, ni être digne de vous, si on ne se mettait, pour s'élever à vous, et pour n'être distant, pour ainsi dire, que d'un degré de vous, au-dessus de toutes les créatures. C'est bien une école d'humilité que la vôtre, mais cela n'empêche pas qu'elle ne le soit aussi de superbe, et même que la souveraine humilité que vous demandez de nous, ne soit en quelque façon fondée sur une souveraine superbe, puisque vous voulez que, pour n'être soumis qu'à vous, ou pour l'amour de vous, nous nous tenions toujours d'une telle façon au-dessus de toutes les créatures, que nous ne nous donnions jamais pour aucune en qualité d'esclaves ; nous ne nous échangions jamais pour aucune en qualité de prix, comme s'il se pouvait faire qu'aucune nous valût et en pût être le prix et la compensation légitime [2].

Rejoignons maintenant, à la lumière de ces principes, nos autres philosophes de la prière.

§ 4. — La prière chrétienne.

La vraie prière, Noulleau la définit parfaitement, quand il parle de « ce trajet perpétuel de nos âmes à Dieu par Jésus-

(1) *Esprit*, I, pp. 525-534.
(2) *Ib.*, I, pp. 277-278.

Christ » ; de ce « perpétuel rapport, tant à l'Humanité sainte de Jésus-Christ qu'à la Divinité en trois Personnes », rapport que maintiennent ou que renouvellent soit « les paroles de notre bouche », soit « les paroles de nos mains et de nos œuvres, qui sont encore sans comparaison plus éloquentes ».

Parler à Dieu de Jésus-Christ, parler de Dieu à Jésus-Christ.

Sans cela, point de prière.

Parlerions-nous à Dieu de ce qu'il n'a pas dans le cœur? Or, il n'a dans le cœur que Jésus-Christ, ou ce qui est quelque chose de Jésus-Christ ou à Jésus-Christ.

Le malheur « de ces derniers temps » est que nombre de fidèles

sont chrétiens, pour ainsi dire, sans Jésus-Christ..., n'ont et n'eurent encore jamais ni non plus de vue de Jésus-Christ, que s'il n'y avait point au monde de Jésus-Christ; ni non plus de recherche de Dieu, de recours à Dieu, d'attache à Dieu par Jésus-Christ, que s'il y avait un autre ordre de Dieu que celui qu'il a inviolablement établi, qui est qu'on aille toujours à lui par Jésus-Christ;

Il est de telle sorte l'unique fondement de toute vraie religion, l'unique moyen de toute vraie prière, que « quiconque est sans Jésus-Christ est sans Dieu »[1].

Prier, c'est donc « adhérer » à Jésus-Christ, « incessamment élever et attacher inséparablement à Dieu, par Jésus-Christ, tout ce que nous sommes, tout ce que nous pouvons et tout ce que nous faisons ». « Perpétuelle élévation, adhérence, liaison, attache, union à Dieu par Jésus-Christ[2] ». Tout se ramène donc à

ne respirer sans cesse que Jésus-Christ, comme la vie de notre vie dans toutes nos prières, dans toutes nos actions, dans toutes nos souffrances, l'ayant toujours, pour cela même, en l'esprit, au cœur, et en la bouche. Et croyant fermement que nous n'avons

(1) *Esprit*, III, pp. 552-555, 532-533.

(2) *Ib.*, III, pp. 529-530.

pas une seule bonne et amoureuse pensée, qui ne soit en nous, comme un coup de pinceau, pour y former quelque trait de son image, pour y exprimer quelque chose de sa figure, pour y représenter en nous à chaque fois, quelque rayon de sa beauté, quelque échantillon de sa bonté. Parlons toujours à Dieu le langage de Dieu, afin qu'il nous entende... Et comme ce langage de Dieu, aussi bien que sa parole éternelle, c'est Jésus-Christ, son Fils, parlons-lui toujours de Jésus-Christ. Dieu ne prononce qu'une seule parole pour se dire tout ce qu'il veut dire dans toute l'Eternité, et cette parole, c'est son Fils... Qu'il est à désirer que nous entrions puissamment en cette vérité, la plus importante vérité de la Religion chrétienne! Savoir que toute la force, toute la grâce et vertu de toutes nos oraisons, c'est la pensée que nous y avons de Jésus-Christ, c'est l'adhérence que nous y avons à Jésus-Christ[1].

Mais c'est encore trop distinguer entre Jésus-Christ et nous :

Nous sommes toujours deux, qui sommes inséparables; notre Seigneur Jésus-Christ et moi : lui..., comme mon tout et moi comme une partie de lui; lui, comme ma personne même en lui. Ainsi en me donnant à vous, Seigneur, je vous donne toujours avec moi Jésus-Christ, et ce n'est jamais qu'en sa personne que je parais devant vous; ce n'est jamais que par lui, comme étant votre parole même, que je vous parle. Ne me regardez donc jamais devant vous comme moi-même, ô grand Dieu, regardez-moi toujours comme membre de Jésus-Christ, et, me regardant ainsi, ne me refusez jamais l'oblation que, vous faisant de moi, je vous... fais... sans comparaison plus de lui, que je ne vous la fais de moi-même... Je ne suis qu'un organe pour former sa parole; je ne suis qu'un écho de ses grandes prières qu'il vous a fait pour moi dans les jours de sa vie[2].

Méditer n'est pas prier :

Celui qui médite, étudie; celui qui fait oraison a étudié..., a approfondi... toutes les mesures... de la grandeur de Dieu. On ne lui peut rien apprendre, il sait tout, il croit tout, il voit tout par les yeux de la foi, et, en *cette simplicité*, il adore tout,

(1) *Esprit*, I, pp. 525-537.
(2) L'*Idée...*, pp. 153-154.

il comprend tout en son adoration, en son amour..., aussi bien *dès le premier moment qu'il se met devant Dieu dans l'oraison*, comme en tout le reste du temps qu'il donne à l'oraison.

La prière ne saurait être le discours, puisque le discours exige une série d'actes successifs et distincts.

La véritable oraison est de nature à être faite en un moment, comme en beaucoup de temps. Elle est pour durer tout le temps qu'on y veut mettre, comme le premier moment qu'on emploie.

Nous l'avons déjà vu et nous le verrons encore : pour tous nos métaphysiciens, ces deux mots : oraison préparatoire, ne peuvent aller ensemble.

(La prière) se fait tout entière en un instant, et, participant à tous les privilèges de l'éternité..., elle continue, et, en quelque manière, se suit toujours elle-même dans tous les instants suivants, toute la même dans tous le temps qu'on s'y est destiné, toute la même dans tous les moments de ce temps.

C'est toujours la théorie bérullienne et mystique des « états » opposés aux « actes »; des activités continues de la fine pointe, opposées aux morcellements, des « actes ».

C'est cette façon d'oraison qu'ont reconnue tous les Pères. Il est vrai qu'ils ont aussi fort parlé de la méditation de Dieu et de la Loi, mais sans doute ils lui ont toujours préféré, comme il faut aussi, l'union avec Dieu, et l'oraison proprement, c'est cette union avec Dieu [1].

Rien d'ailleurs n'est plus facile que d'appliquer ces directions générales à toutes les formes de la prière, et notamment à la prière liturgique, si chère, comme l'on sait, aux oratoriens. Un des moyens de devenir « bons chrétiens » est de bien célébrer, dans tout le cours de l'année, tout le cours des mystères de Notre-Seigneur.

C'est un des plus grands secrets de la vie bien chrétienne, que de savoir parfaitement recueillir toutes ces grâces tout le long de l'année, à mesure qu'elles nous sont ouvertes et distribuées...

(1) L'*Idée*..., pp. 273-277.

Tantôt l'Humilité dans le temps des Avents, la propre vertu du Mystère de l'Incarnation qu'on honore en ce temps-là ; tantôt la Simplicité, l'Innocence, la Pureté, la Tendresse d'amour envers Dieu et envers le prochain, les propres vertus de l'Enfance de Grâce, dans le temps de l'Enfance de Jésus-Christ... depuis le jour de Noël, jusqu'à la Purification de la Vierge...; et ainsi de tout le reste. Car c'est ainsi que, *s'étendant sur Jésus-Christ, tout le long de l'année*, on tire vie de tous ses mystères, comme le corps de l'Enfant la tirait de tous les membres du Prophète qui s'était raccourci sur lui[1].

« S'étendant sur Jésus-Christ, tout le long de l'année », il n'y a qu'un Noulleau pour trouver de ces formules.

O qui me fera la grâce et qui me donnera le temps de bien représenter au monde et à la maison de Dieu... la puissance comme infinie de ces divins regards des mystères de Dieu et de Jésus-Christ, par lesquels nous leur devenons entièrement semblables[2].

Lui aussi donc, il attribue à ces « divins regards » unitifs, à la contemplation adhérente, à la prière qui n'est que prière une « puissance infinie » et où l'effort ascétique le plus tendu n'atteindra jamais.

§ 5. — « La sainte Grandeur » et la « Politique chrétienne ».

Avant d'aborder le plus sublime de cette œuvre, les écrits sur le Pur Amour, donnons-nous un peu de détente en résumant à grands traits, la « politique chrétienne » de Noulleau. S'il avait eu besoin de l'apprendre, son maître Vilazel, ce « grand politique », lui aurait appris qu'on ne saurait

être dans la parfaite charité, qu'on ne fasse sans cesse toute l'instance qu'on peut faire tant envers Dieu, par ses prières, qu'envers toutes les Puissances, par ses continuelles sollicitations

en vue de procurer « le bien public »[3].

(1) *Esprit*, I, pp. 535-537.
(2) L'*Idée*, pp. 554-555.
(3) *Le parfait modèle*, p. 49.

D'où chez Noulleau le souci constant de rappeler leur devoir « social » aux grands de la terre. Plusieurs de ses livres leur sont adressés, sa *Théologie des Grands*, par exemple[1], ou encore sa *Paraphrase* des principales prières, « *appropriées aux besoins et à la piété des personnes de la plus grande qualité* »[2].

> *Ave Maria*... Divine Vierge, recevez mon salut, c'est un grand qui s'adresse à une grande... *Credo*... *Patrem omnipotentem*... Seigneur, que tous les dieux de la terre vous imitent... ; que (les Grands) ne soient donc jamais grands, non plus que vous, que pour faire des grands biens ; qu'ils ne soient jamais puissants que pour empêcher de grands maux ; qu'ils ne soient jamais dieux sur les peuples que pour en être... les pères[3].

Non que, prise en elle-même, cette grandeur, celle du sang ou des hautes charges, l'éblouisse, comme elle faisait alors, et comme elle fera longtemps encore, de très dévots personnages, dont l'austérité, d'ordinaire assez tapageuse, semble s'attendrir dès qu'elle se heurte aux vices des grands. Nos Messieurs de Port-Royal sont plus indulgents à un cardinal de Retz qu'à ces diables de jésuites. Curieuse lettre de M. de Rancé qui vient d'apprendre la mort soudaine et terrifiante de l'archevêque de Paris. L'ami se désole plus que le chrétien. Non moins curieux, le Rancé de l'épiscopat, si l'on peut dire, le cardinal Le Camus, dans la sérénité des jugements qu'il porte sur tel grand seigneur de sa connaissance, notoirement déréglé. « Dieu a ses voies, disait-il paisiblement, pour sauver les hommes dans tous les états[4]. » Et tant, et tant d'autres, parmi lesquels vous ne trouverez pas cet aristocrate de Fénelon, Noulleau non plus, certes, qui, en vrai chrétien, pensait que les voies de Dieu sont plus redoutables sur les grands que sur les petits. Il a, du reste, sur la distribution des biens et des honneurs de ce monde,

(1) Recueillie dans le tome Ier de l'*Esprit*...

(2) Recueillie dans l'*Idée du parfait chrétien*.

(3) L'*Idée*, p. 580-598.

(4) Bellet, *Vie du cardinal Le Camus*, p. 27.

quelques pages d'un humour presque sinistre, et qui eussent déconcerté l'auteur de la *Politique tirée de l'Écriture sainte*. Elles ont pour titre : *De la tragédie de ce monde*. Une tragédie, c'est-à-dire, « une représentation de choses qui ne sont pas ce qu'elles paraissent », la *figura hujus mundi* de saint Paul.

L'auteur de cette tragédie, c'est Dieu même. Qui, comme dans une grande république, où il faut des divertissements au peuple, aussi bien que des occupations sérieuses, a établi un jeu dans le monde ; a ordonné une grande tragédie pour tout le cours des siècles, à l'usage de tous ceux qui passeraient sur la terre... Dieu est l'auteur des ombres et des couleurs, aussi bien que des corps, et des substances colorées. Il est l'auteur des jeux qu'il a établis dans son Règne, aussi bien que des sérieuses occupations qu'il a commandées. *Ludens in orbe terrarum*... Il y est le seul maître de toutes les cérémonies et de toutes les places. Or la règle qu'il observe dans cette distribution c'est de ne donner d'ordinaire les plus grands personnages de cette tragédie qu'aux personnes moins considérables de sa maison et de son royaume et empire... Le maître de la tragédie ménage ses enfants et ses meilleurs domestiques et ne les expose pas volontiers à un si grand péril, n'ayant pas tant de considération pour des gens mercenaires et empruntés, qu'il n'a pris que pour la scène et qui ne sont à ses gages que pour la comédie. De là vient que les Grands et les illustres de Dieu, les vrais Nobles et Rois de sa Maison, les seuls héritiers de son Empire et de toutes ses couronnes sont d'ordinaire les valets et les faquins de la comédie. Et qu'au contraire les roturiers de la maison de Dieu et de son règne sont les Grands et les Grandes, les Princes et les Princesses, les Souverains et les Souveraines de cette Tragédie. Et comme ce ne sont que des personnages de théâtre, de là vient encore que tous leurs noms, toutes leurs qualités, tous leurs titres ne sont en effet que des noms étrangers, que des qualités passagères, que des titres sans possession. *Tituli sine re*...

Autant que les personnages en cette Tragédie sont différents, autant la passion naturelle de ses acteurs est aussi différente. Celle des principaux n'y est presque que de s'y plaire comme à leur souveraine félicité... Et c'est pourquoi, comme aimant singulièrement la Tragédie du monde on les appelle MONDE, du nom de ce qu'ils aiment le plus, ils se voient honorés, servis, traités, considérés sur le théâtre, où ils ne font que bonne chère, que

rire, que jouer, que commander ; leur condition leur plaît, leur grandeur, leurs ornements et leurs habits, quoique ce ne soient que des grandeurs et ornements de théâtre.

Cinq actes, « les cinq monarchies... Assyriens, Mèdes, Grecs et Romains, et la dernière, qui a consommé toutes les précédentes est celle de Jésus-Christ, avec laquelle le monde finira et qui ne finira jamais elle-même ». Pour nous, « jetés sur le théâtre dès la naissance..., nous n'en sortons qu'à la mort ». « C'est là que finissent « nos titres et nos qualités de théâtre », et que « nos véritables qualités » commencent à éclater. Pour le théâtre lui-même, il s'effondrera dans la conflagration de l'Univers.

Et tous les acteurs de la tragédie retournant à leurs premières et dernières conditions, c'est-à-dire aux conditions de la naissance et de la mort, selon lesquelles tout le monde est égal, aux seuls mérites ou démérites près, ceux qui auront été les maîtres dessus le théâtre, deviendront les valets en la maison. Ceux qui auront commandé là, bon gré mal gré, obéiront ici. Ceux qui auront été juges, seront ici jugés; ceux qui auront battu seront ici battus et les plus puissants à mal faire seront ici les plus puissants à souffrir.

Or tout cela étant ainsi, que ceux qui aiment tant cette tragédie cessent de la tant aimer... Mais surtout qu'ils ne se glorifient jamais des grands personnages qu'ils y jouent. Car souvent le Maître de la Tragédie en change et en met d'autres à leur place. Souvent, par colère, il en chasse les plus grands, voire au milieu de leur scène, et fait même de ce changement un des plus grands divertissements de son théâtre...

Et que ceux au contraire qui s'ennuient de la tragédie, prennent patience ; car la chance tournera bientôt. Qu'ils en regardent la catastrophe[1]...

Nous avons ici manifestement ou l'ébauche, ou les débris ou l'écho de quelque sermon. Par où l'on voit qu'aussi bien que le P. Hercule, notre oratorien mériterait une place dans l'histoire de la chaire française, à côté, sinon au-dessus du P. Senault. On s'accorde à voir en ce dernier le réfor-

(1) *Esprit*, pp. 626-640.

mateur de notre éloquence sacrée au XVII[e] siècle. Oui, sans doute, mais songez aussi que cette réforme, toute littéraire en apparence, devait suivre infailliblement la diffusion merveilleuse des idées bérulliennes, cet approfondissement tout nouveau, cette pleine réalisation du mystère chrétien. Le sublime et le goût s'appellent, du moins le grand goût. On rencontre parfois dans les images, et, plus encore, dans les mouvements de Noulleau un je ne sais quoi qui annonce Lacordaire. Et précisément on songe avec mélancolie aux prodigieux chefs-d'œuvre qu'auraient pu devenir les Conférences de Notre-Dame, si le romantisme catholique s'était trouvé en possession d'une doctrine spirituelle, ou neuve, ou renouvelée ; si Lamennais avait été le disciple ou le rival d'un Bérulle et d'un Condren. Quoi qu'il en soit le sourcilleux prélat, qui défendit au P. Noulleau de prêcher, n'aimait donc pas l'éloquence. Ou bien jugeait-il contraire à l'Évangile et séditieux, que l'on rangeât si hardiment « les grands et les grandes, les princes et les princesses, les souverains et les souveraines », parmi « les roturiers de la maison de Dieu » ?

Quand les petits n'étaient pas là pour l'entendre, Noulleau leur faisait la part encore plus belle. Nous autres grands, disait-il, car il l'était lui-même deux fois, et par sa naissance et par son titre de Théologal — nous avons « nos lois et nos obligations à part » ; nous sommes tenus à une perfection supplémentaire. « Ce qui sauvera le commun des chrétiens ne sauvera jamais les riches ni les grands[1]. »

C'est assez aux petits, qui n'ont point de puissance, qu'ils aiment Dieu de tout leur cœur... Mais tout cela n'est encore rien aux grands, s'ils ne l'aiment de plus de toute leur puissance, et si tout ce qu'ils ont de crédit et d'autorité dans le monde, ils ne l'emploient sans cesse et pour procurer toute sorte de bonnes œuvres à la gloire de Dieu, et pour empêcher tant qu'ils peuvent toute sorte d'offense.

(1) *Esprit*, III, p. 77.

Les autres n'ont que trois pas à faire dans l'accomplissement de l'amour, et ceux-ci en ont quatre[1]...

Rivaliser de dévotion et de dévotionnettes avec les petits, éclipser leurs humbles aumônes, la belle affaire ! D'un côté, ils ont tout leur temps à eux pour vaquer à la prière, et de l'autre des revenus plus copieux. La plupart d'entre eux sont trop faciles à croire

que la piété qu'ils doivent le plus pratiquer..., soit de faire de longues prières, de visiter tous les lieux saints, d'assister à toutes les confréries, d'entendre toutes les prédications, de hanter les hôpitaux et les prisons, de donner de grandes aumônes, de s'abaisser même quelquefois jusqu'à servir les pauvres de leurs propres mains, de ne pas toujours tenir leur rang dans le monde avec toute la pompe et tout l'éclat qu'ils pourraient[2].

Mais, il s'en faut bien que le devoir propre des grands se limite à si peu de chose. Et bravement, Noulleau écrit à la Reine Mère :

Il faut certes, Madame, il faut que toutes les personnes de votre grande autorité fassent dans leur vie de ces sortes de chefs-d'œuvre, de ces grands coups d'état, de ces actions héroïques de charité et de justice chrétienne... A moins de ces grandes œuvres, comme tout le reste est au-dessous de vous, tout le reste de votre part est indigne de Dieu... Les vœux que vous devez lui faire... doivent autant surpasser les vœux et les entreprises des petits, dont Dieu se contente aisément de la part et de la main des petits, que vous les surpassez tous.

Sa grandeur la condamne à l'héroïsme.

Le ciel est mis à prix pour toutes les personnes. Mais il est à ce haut prix pour toutes les personnes royales. Payez ce prix, et vous l'aurez. Ne le payez pas, quelques bonnes œuvres que vous fassiez d'ailleurs..., vous ne l'aurez jamais[3].

(1) *Conjuration contre les blasphémateurs*, Paris, 1645. Vers la fin : *Remontrance... aux Seigneurs et Dames de piété*.

(2) *Esprit*, I, pp. 612, 616.

(3) *Esprit*, III. Dédicace. Ces actions d'éclat, Anne d'Autriche était deux fois tenue à les accomplir « dans la Province qui (avait) l'honneur de l'avoir

Aussi bien, est-ce par les grands que l'on arrive à convertir les petits :

On ne fait jamais assez quand on ne travaille qu'à la conversion des petits et des particuliers, car elle n'a point de suite, et ne tire presque personne après elle. Mais, comme en convertissant les Grands, on convertit infailliblement en conséquence tous les petits qui en dépendent, commencez par les Grands la réforme de ceux que vous devez convertir... Car ce ne sera plus jamais par les petits que le monde changera. Ils ne font point d'exemple, ils ne donnent point d'envie de faire ce qu'ils font[1].

Et qu'on ne dise pas qu'il est trop tard pour que la France de Louis XIII revienne à la ferveur des âges de foi.

Combien voyons-nous encore de nos jours même de très beaux restes de cette sainteté..., si toutefois nous avons des yeux pour les voir... Le grand Elie même ne voyait pas de son temps les sept mille âmes qui n'avaient jamais courbé le genou devant Baal... Vous me direz que tout le monde est aujourd'hui bien corrompu dans le siècle, et même dans l'Eglise et les religions les plus austères. Il est vrai aussi qu'il y a partout des mauvais chrétiens. Mais il est vrai aussi qu'il y en a de bons partout... *Que ne doit-on pas croire d'une bonne partie du menu peuple..., dont plusieurs conservent devant Dieu leur innocence baptismale*, qui ne sont au monde que comme les enclumes sur lesquelles on frappe incessamment, ce qui fait que, n'ayant pas le loisir de respirer, *ils n'ont pas le temps de pécher ?* [2]

pour gouvernante ». « Je me souviens de l'avoir autrefois instamment proposé (à V. M.) pour la Bretagne, et que votre piété vous en fit fort goûter la simple proposition; mais je sais aussi que vous n'y trouvâtes pas pour lors de correspondance dans ceux qui y devaient coopérer sous vos ordres. »

(1) *Esprit*, I, pp. 59-63.

(2) *Esprit*, I, pp. 512-514. Il ne se montre pas toujours si optimiste. Ainsi, dans sa *Conjuration contre les blasphémateurs* — qui est, d'ailleurs, une œuvre de jeunesse (1645) — il va jusqu'à dire : « De cent chrétiens catholiques en quantité de lieux de ce royaume..., il en est pour le moins 95 qui ne connaissent pas Jésus-Christ et ne sauraient dire bien nettement ce qu'il est..., eni sorte que les hérétiques en leur manière, chose horrible ! le connaissent bien mieux qu'eux, en quoi certainement ils seront un jour leurs juges », pp. 95-96. Ces outrances que la rhétorique commande ne doivent pas sidérer, si j'ose dire, les historiens. Bien plus significatif le passage que je viens de citer dans le texte. A propos des Huguenots, voici un autre texte qui ne manque pas d'un certain intérêt. Le grand Vilazel, dit Noulleau dans l'oraison funèbre de son évêque, constatait avec douleur « que tous les pauvres n'étaient pas nourris..., que tous les hérétiques qui se convertissaient

Est-ce donc là le censeur intraitable qu'on nous avait dit? Sévère sans doute, mais aux grands seuls ; accommodant, optimiste avec les petits. Le peuple, disait-il encore,

veut être à Dieu après tout, et pour peu qu'on travaille pour l'attirer à Dieu, il s'y rend volontiers[1].

Et cela est toujours vrai, le sera, j'espère longtemps encore. Mais enfin, que demande-t-il aux grands? Avant d'en venir — et l'on prévoit bien qu'il y viendra — à tel ou tel usage particulier de leur puissance, Noulleau entend que de cette puissance même ils se fassent une idée toute mystique, élevant en eux-mêmes plus hautement « le trône de Dieu ».

Car il faut élever le trône de Dieu partout et... le plus haut que l'on peut. Puisque les Grands sont donc, en leurs grandes conditions, comme les trônes visibles de la majesté de Dieu dans le monde, ils doivent, honorant leurs conditions, y faire paraître Dieu le plus superbement et majestueusement qu'ils peuvent..., selon toute l'étendue de leurs charges et de leurs dignités. Mais qu'ils prennent donc bien garde que ce soit Dieu lui-même qui paraisse ainsi en eux, et que, pour eux, ils soient tous cachés dans cette majesté[2].

Votre œuvre principale, leur dit le Christ, est de me dresser comme des croix vivantes,

en sorte qu'il n'y ait personne, dans toute l'étendue du pays où vous êtes en autorité, qui ne m'y voie, qui ne m'y adore, qui ne m'y aime... M'auriez-vous fait, ô mon Dieu, pour une si grande chose que de vous élever dans tous les esprits, et dans tous les cœurs de tout ce que j'ai de personnes qui me sont soumises en la France, comme Moyse éleva autrefois le serpent dans le désert ![3]

Avec cela, « autoriser sans cesse de toute sa puissance

et qui avaient abandonné leurs biens et leurs appointements pour la foi n'étaient pas secourus... parmi nous autres, comme nos apostats le sont parmi les huguenots. » *Le parfait modèle*, p. 52.

(1) *Esprit*, I, pp. 609, 611.

(2) *Esprit*, II, pp. 611, 612.

(3) *Esprit*, I, pp. 118-121.

toute sorte de biens », notamment l'œuvre admirable des Missions, et discréditer

aussi incessamment par toutes voies, toute sorte de maux... Oh ! si dans les Cours des Grands il n'y avait aucun grade, ni aucun titre d'honneur, aucune charge, ni aucun grand emploi, ni pour les duellistes, ni pour les blasphémateurs, ni pour les libertins ! Qu'il n'y eût que la vertu de récompensée ; que le vice de rebuté et de persécuté, que l'on verrait bientôt de véritables Cours saintes ! [1]

Jusqu'ici rien qui soit de nature à mettre en fureur la ruche des « Droits de l'Homme ». Poursuivons néanmoins et sans trop d'effroi.

De tout temps, la police des chrétiens s'est mêlée de faire sanctifier tous les saints jours... Mais où est aujourd'hui la déférence à cette police ? Et cependant, mon fils, toute personne qui en peut procurer l'exécution est coupable s'il ne la procure pas... Que je regarde donc..., ô grand Dieu..., tout ce qu'on a fait dans tous les royaumes et toutes les républiques chrétiennes, pour obliger tous sujets à la parfaite sanctification des dimanches. Et que je procure, autant que je pourrai, partout où j'ai autorité, toutes ces bonnes polices, particulièrement celles qui portent qu'on n'y tiendra jamais de foires, ni de marchés, et que les boutiques de tous les marchands y seront également toutes fermées, et qu'enfin il ne soit permis à personne en aucun temps du service divin, ou de hanter les cabarets et les jeux, ou de se tenir même aux portes et dans les rues comme personnes oisives [2].

Y a-t-il là de quoi tant frémir ? Je vous abandonne les flâneurs du dimanche, quoique, dans une société bien ordonnée, la rue ne soit pas à tout le monde. Dans Paris, le 21 janvier 1793, c'est-à-dire, à l'aube de l'âge d'or, défense à tout citoyen, non seulement de prendre le frais sur le pas de sa porte, mais encore de se mettre à la fenêtre pour regarder les charrettes qui passent. Quant aux boutiques, saluons en Noulleau le précurseur de nos parlements d'au-

(1) *Esprit*, I, pp. 613-618.
(2) *Esprit*, I, pp. 220-221.

jourd'hui. Si on doit contraindre les pharmaciens au repos dominical, pourquoi pas les garçons de café, déjà surmenés par la veille du samedi? Bien que libéral impénitent moi-même, et, de ce chef, ennemi décidé de toutes les dragonnades, soit de celles qui obligent les huguenots à faire leurs pâques, soit de celles qui promènent la charrue parmi les tombes de Port-Royal, soit de celles qui ne permettent pas à trois citoyens français, seraient-ils jésuites, de vivre en commun, je ne crois pas non plus qu'un homme de gouvernement, soucieux des droits de tous, de la décence des rues et du visage de son pays, croyant ou non, peu importe, ait les mains nécessairement liées, en face des manifestations publiques de la fureur anti-religieuse. Descartes, pour qui la bête n'est qu'une machine, eût voté la loi Gramont, ou dû la voter. Que les animaux souffrent ou non de notre colère stupide, l'homme du moins se dégrade en les torturant. Ne se dégrade-t-il pas infiniment davantage lorsqu'il vomit contre le ciel d'ignobles injures? Qu'on les juge ou non sacrilèges, une sage police n'a-t-elle pas le devoir de réprimer ces « exhibitions » nauséabondes, comme elle en réprime d'autres? A combien plus forte raison la police d'une société profondément religieuse, comme était la France de 1645. C'est à cette date, en effet, que Noulleau, dans la jeune ferveur sinon dans l'âpreté de son zèle, fait paraître le curieux ouvrage qui a pour titre : *Conjuration contre les blasphémateurs, contenant les ouvertures et les expédients pour retrancher en la France les jurements et les blasphèmes et par même occasion tous les péchés publics, avec des remontrances contre les blasphémateurs à toutes les puissances de l'État;... au nom de grand nombre et de bons ecclésiastiques et de saints religieux et de personnes laïques, demandant tous ensemble d'une commune voix le retranchement de ce désordre.*

§ 6. — La « Conjuration contre les blasphémateurs ».

Cette initiative paraît d'autant plus significative qu'elle a été manifestement concertée avec les principaux chefs du mouvement, ou, disons le mot, du parti catholique. Vincent de Paul, au nom de toute la Mission, le curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, M. Froger, au nom de tout son clergé, et d'autres encore, approuvent solennellement ce manifeste, et avec eux, si je ne me trompe, bien qu'il ne paraisse pas, tout l'état-major de la « Compagnie du Saint-Sacrement ».

Les critiques savent bien qu'on ne peut apporter à un document de ce genre qu'une confiance limitée. Il semble néanmoins que, pendant la première moitié du XVII[e] siècle, le blasphème ait sévi chez nous avec une virulence particulière. Il y avait sans doute alors moins d'athées que n'en compte le P. Mersenne, mais nombre d'enragés qui jouaient à l'athéisme.

Et on est toujours là, lorsque, frémissant contre le ciel et la terre, et étant de l'esprit que, si on pouvait anéantir en un moment, et toutes les créatures et Dieu même, on le ferait de rage. On bande tous ses nerfs à inventer... de tout nouveaux blasphèmes... On ébranle jusqu'aux gonds des enfers ; on va fouiller jusqu'aux entrailles de Jésus-Christ, on le déchire en mille et mille pièces. On défie Dieu et ses foudres. On invoque toute la force et toute la puissance des démons. On arracherait de son âme, si on pouvait, mille fois le caractère du christianisme. On renonce à baptême, à Dieu, à Jésus-Christ. On se donne à tous les diables, on les presse de venir des enfers, on frappe la terre, pour les en faire sortir plus tôt.

Encore mal connue, malgré les excellents travaux de M. Lachèvre, c'est l'époque de ce qu'on pourrait appeler le libertinage flamboyant, beaucoup moins grave que l'incrédulité sereine qu'il prépare, et dont la véritable histoire, n'est pas encore écrite non plus. Déjà néanmoins, semble-t-il, une malice plus profonde se mêle à ces fureurs d'enfants emportés.

Que dirai-je de plus ? Mais que saurait-on dire ? Et cependant, je le ferai. Car dirai-je qu'il y en a..., dans la France, dans Paris et les provinces qui font quelquefois des défis : *haïssant Dieu sans sujet*, le méprisant à plaisir, l'offensant de guet à pens, en un point où *nulle inclination de la nature ne porte*, ni pour aucun profit, à qui se dégorgera mieux en blasphèmes contre lui [1].

L'autorité le sait bien, elle en gémit, mais elle se déclare impuissante à briser cette frénésie. Allons donc !

On le peut, car on peut tout... Hélas ! on peut tant d'autres choses dans le monde pour de bien moindres fins..., purement civiles, humaines, politiques. On peut, on y fait tous les jours des choses si difficiles et pour lesquelles il ne faut rien moins que se roidir... à toute force contre le courant de l'eau... ; faire toutes choses..., comme en dépit et malgré tous les hommes. Elles se font cependant, et se feront toujours par les souveraines puissances, et quand elles voudront et quand il sera nécessaire pour le bien de leurs États. Tout le monde le sait, tout le monde le voit. Pourquoi donc celle-ci, dans laquelle il est question de la plus haute gloire de Dieu, sera-t-elle la seule qu'on allègue si lâchement ne se pouvoir pas faire [2] ?

Il somme donc tour à tour de leur devoir, la Reine Régente, le Duc d'Orléans, Mgr le Prince, Mazarin, le Chancelier, les Évêques, les Parlements, les Seigneurs et Dames de piété. C'est le moment ou jamais.

Il est vrai que nous avons été en un siècle, où le nombre des malades, étant sans comparaison bien plus grand que le nombre des sains, et beaucoup plus étant pour eux que contre eux, il n'y eût pas eu moyen de les lier et d'en venir à bout. Mais maintenant, grâce à Dieu, la *face du monde a changé*, et *beaucoup plus sont pour nous qu'il n'y en a contre nous.*

A ces mots, vous dressez l'oreille. Vous vous demandez quel peut bien être ce prodigieux renfort, qui, en si peu de temps, a changé la face du monde. Voici :

(1) *Conjuration*, pp. 15-17.
(2) *Ib.*, pp. 63-64.

Regardez toutes les *Congrégations du Très Saint Sacrement, qui seront toujours comme des Compagnies sur pied*, pour la cause de Jésus-Christ. Adressez-vous à elles. *Elles auront les mains longues*, et la puissance souveraine, *tant séculière qu'ecclésiastique*, les autorisera puissamment.

Ainsi encore, dans la remontrance à l'archevêque de Paris :

Vous êtes merveilleusement puissant .. Vous avez toutes ces compagnies, congrégations .., confréries des personnes laïques, mais principalement celles qui sont érigées en l'honneur du Très Saint Sacrement[1].

Oh ! Oh ! qu'est ceci ? La redoutable « cabale » que les érudits contemporains tâchent à grand ahan de forcer dans ses tanières, cette « compagnie secrète » l'était donc si peu sous la régence, qu'il paraît alors tout naturel de parler d'elle, et dans un ouvrage qui n'a rien de confidentiel, comme d'une troupe d'élite, connue de tous, comme on ferait aujourd'hui des chasseurs alpins ! Et cela, dis-je, avec l'approbation, également publique, de M. Vincent, un des grands chefs de cette association ténébreuse. Manifestement, on nous aura fait ce mystère plus noir qu'il n'était. Quoi qu'il en soit, c'est à la Compagnie du Saint-Sacrement que Noulleau voudrait confier la campagne contre les blasphèmes, en collaboration étroite, du reste, avec l'œuvre des *Missions*.

Le second expédient, après les Missions..., c'est d'établir partout dans le cours de ces missions, de saintes Congrégations du Très Saint Sacrement, composées de personnes laïques pour la plupart.

Pour empêcher partout que le nom de Dieu ne soit blasphémé, on procédera d'abord,

par la voie de la correction fraternelle, qui, étant la voie de douceur, est toujours la première qu'il faut tenter. Et puis..., par la

(1) Les « remontrances », faisant figure de préface, ne sont pas paginées.

voie de rigueur, déférant (les blasphémateurs) en justice, établissant partout des surveillants qui témoignent contre eux, au temps où ils penseront le moins.

Il doit y avoir ordre entre ces Compagnies, et que toutes celles des moindres villes et paroisses du diocèse, aient leur recours en tous leurs besoins et difficultés, à la même Compagnie... érigée en la ville épiscopale,

laquelle adhèrera également

aux semblables congrégations établies dans Paris, et appuyées aux plus hautes Puissances... Le moyen de leur commerce sera que chaque Compagnie du diocèse informe par quelques-uns du corps, qui ne seront jamais ni nommés ni connus sur les lieux,

voilà du secret,

et informe par lettres, signées du sceau de la Compagnie, de trois en trois mois..., la Compagnie de la ville épiscopale de toutes les choses importantes... Et celle de la ville épiscopale en informe tout de même... (et avec) les mêmes précautions... le corps des congrégations de Paris.

De son côté, « l'autorité souveraine » dont on menace les délinquants, ne devra rien épargner,

et faire souvent, en cette première cause du monde, de grands effets de justice.

Avec le succès qui ne se ferait pas attendre, le nombre des ligueurs se multiplierait. Pour se défaire des agités, « il faudrait extraire de chaque groupe,

comme une compagnie particulière, singulièrement appelée la Compagnie du Nom de Dieu, pour la poursuite de toutes les affaires qu'il faudrait suivre en justice ; laissant (aux autres), tout le monde y étant propre, les corrections fraternelles.

Cette Compagnie particulière serait encore moins secrète que l'autre.

Autrefois on a porté la croix à de moindres occasions. Qui empêcherait qu'en celle-ci..., on ne prît une marque, qui serait octroyée d'autorité royale,

et qui imprimerait partout « plus de terreur du blasphème ». Pourquoi pas « la croix d'argent avec le cordon rouge »? Mais, naturellement, il faudrait, avec cette livrée,

pour le moins autorité d'arrêter les coupables et les faire arrêter à tout le peuple, comme dans la clameur de Haro, jusqu'à se présenter devant le juge, toutes les fois qu'ayant juré et blasphémé le nom de Dieu, ils en recevraient le commandement par ceux qui porteraient cette marque. Et, en cas de refus, soit aux coupables d'obéir, soit au peuple de prêter main-forte, il fût en puissance du Commissaire de la Compagnie... de faire procès-verbal de la désobéissance...; pour, le tout rapporté devant les juges, lui en être fait exactement justice, et les réfractaires condamnés à de grandes amendes.

Pour les dépenses qu'entraînerait cette organisation, rien de plus simple : on emploierait « le revenu de quelque bonne abbaye, sous le bon plaisir du Saint-Père ». Il serait, du reste, entendu qu'on ne poursuivrait que les blasphèmes les plus violemment scandaleux. Car ce serait fort souvent s'exposer à la risée des juges

que d'aller devant eux pour accuser d'un crime qu'ils ne jugeraient pas eux-mêmes, pour y être tout abîmés, être la moindre offense.

Avec cela, Noulleau ne se fait aucune illusion sur le succès de son projet :

Toutes ces inventions sont peut-être les seules par où l'on pourrait faire en justice quelque chose de plus que ce qu'on a fait jusqu'ici,

malgré les « ordonnances » si souvent réitérées de nos rois, nonobstant les arrêts de tous les Parlements,

Car dans les voies ordinaires, qu'on fasse et qu'on dise ce que l'on voudra, on ne fera jamais que l'ordinaire, c'est-à-dire rien... Mais nous voyons bien que ce n'est pas chose faite pour aujourd'hui ni pour demain. Les esprits trouvent difficultés à toutes sortes de bien. Il n'y a que le mal où ils n'en trouvent point. On le fait, on le continue, on l'autorise par la coutume, on le défend même depuis que la coutume l'a une fois autorisé. Il n'y a que

le bien qu'on ne saurait établir, qu'on ne saurait maintenir, qu'on ne saurait remettre.

Et il conclut joliment :

Hé bien donc, que mes propositions... ne soient point agréées. Mais il en faut, pour le moins, chercher d'autres [1].

Desinit in piscem, songerez-vous. Eh ! quoi ! réveiller ainsi en sursaut la Reine et Mazarin, sonner la mobilisation générale des forces catholiques, envoyer à la frontière les troupes d'élite, ces nouveaux croisés au « cordon rouge », et puis, aussi brusquement, faire cesser un feu qui n'a pas été ouvert, n'est-ce pas là beaucoup de bruit pour rien? Sans doute, mais aussi est-ce là peut-être l'aspect le plus remarquable de ce curieux document. Aux historiens et aux moralistes de l'approfondir plus sérieusement qu'il ne m'est ici permis de la faire. Pour moi, j'inclinerais à le prendre comme un examen de conscience, proposé à la Compagnie du Saint-Sacrement, par un confrère plus hardi, plus impatient que les autres, mais en même temps plus réaliste, et qui se rend compte plus nettement qu'on s'est engagé dans une impasse. Je repète, car c'est capital, que s'il garde la responsabilité de ses plans, ce franc-tireur n'en a pas moins l'approbation entière de ses chefs, heureux peut-être de lui laisser publier leurs propres pensées de derrière la tête. Opposer une digue à la fureur croissante des blasphèmes, c'était là, nous le savons, un des objectifs de la Compagnie. Sauf quelques suggestions pratiques, et d'ailleurs plus ou moins fantaisistes, Noulleau ne leur apportait rien de si nouveau, mais, d'une part, en fixant leur attention sur la seule lutte contre le blasphème, et, d'autre part, en leur avouant sans ambages que les seules mesures qui permettraient d'atteindre cette fin sont plus irréalisables les unes que les autres, ne voudrait-il pas, plus ou moins consciemment, faire toucher du doigt la faiblesse originelle de l'en-

(1) *La conjuration*, pp. 95-104.

treprise, débrouiller la pieuse confusion qui d'avance voue tant d'efforts à une inévitable faillite ? Chevauchant, pour ainsi dire, entre le passé et l'avenir, aussi attaché que personne aux principes de l'ancien droit chrétien, mais moins sourd que d'autres aux premiers appels, encore si timides, si incertains de l'esprit nouveau, c'est comme s'il disait aux confrères : ni vous ne voulez vous passer du glaive temporel, ni vous ne pouvez obliger ce glaive à sortir de son fourreau. *Nec possum tecum vivere, nec sine te.* La solution, il ne la voit pas, mais c'était déjà beaucoup, en ce temps-là, de voir le problème, et peut-être plus nettement que certains ne le verront, quarante ans plus tard, lors de la révocation de l'Édit de Nantes. Noulleau serait donc ainsi et M. Vincent avec lui, le précurseur malgré lui, de ceux d'entre nous qui, sans abandonner la thèse, qui est de droit divin, règlent leur politique sur les exigences implacables de l'hypothèse, à savoir d'un fait qui est ce qu'il est, et que nous ne changerons pas en le déplorant. Tel serait le revers pathétique du livre ingénument et pacifiquement belliqueux que nous venons de résumer. Aussi bien ce plan de conjuration nous étonnerait-il moins si Dieu était encore pour nous ce qu'il était pour les chrétiens de cette époque héroïque. « Dieu veuille bénir le dessein de tous les gens de bien du retranchement des blasphèmes, dit un des approbateurs du livre, l'oratorien Le Fèvre, théologal d'Orléans, je voudrais de tout mon cœur avoir donné tout mon sang pour les abolir ! » De là vient leur zèle ; la chair et le sang n'y ont point de part, ni l'esprit de domination. Quant aux mesures répressives ou coercitives qu'ils regrettent de ne pouvoir appliquer, ils nous laissent dans le vague [1]. Nul

(1) Noulleau rappelle en passant les prouesses du fameux P. Bernard, un contemporain, déjà un ancêtre, et qu'il jugeait sans doute plus admirable qu'imitable : — «... Lorsque, se rencontrant dans les rues, où il entendait quelquefois d'horribles jurements, on l'a vu prendre, dans un saint transport de zèle, de certains blasphémateurs par les cheveux, et les suspendre en l'air de la seule force de son bras; et les y ayant suspendus, les laisser tomber à plate terre, comme s'ils eussent été sans vie; dont se relevant ou ils lui demandaient pardon..., ou ils s'enfuyaient devant lui comme la foudre » (p. 79).

doute néanmoins sur les principes eux-mêmes, ni, par bonheur, sur l'esprit qu'il faudrait suivre en les appliquant.

Mon fils, je parle ici de contrainte en matière de mon service et du salut des âmes. Car, *bien qu'on n'y puisse rien faire de parfait et d'accompli*, *que par le sacrifice volontaire de son cœur*, puisque la perfection du christianisme, c'est l'amour, et que l'amour ne peut être contraint ni attiré par force : en sorte que pour le moins au sujet de l'amour, qui est le plus haut caractère du christianisme, il est bien forcé de laisser à un chacun la liberté de sa conscience et de sa volonté, si est-ce qu'il y a une infinité de choses où l'on peut et où l'on doit contraindre en fait de religion, et ne laisser pas en ce point non plus qu'en aucun autre, une licence effrénée à toute âme ou d'y faire ce qu'elle veut, ou d'y omettre ce qu'elle ne veut pas y faire.

On voudrait bien que Noulleau ait dit ce qu'il entend par cette « infinité de choses ».

J'ordonne ici à mes serviteurs, après avoir tenté toutes les voies de douceur, de contraindre tous ceux qu'ils rencontreront, de venir à mon festin. *C'est parce que je sais bien que, quand ils y seront une fois, ils en seront ravis*, et qu'ils béniront la contrainte et la nécessité qui les y aura fait entrer... *Il faut pour le moins contraindre à venir voir ce que c'est.* Et quand on l'a vu, on le goûte. Le goûtant, on le suit, et on l'embrasse. Et ainsi le volontaire succède au nécessaire ; et l'amour à la contrainte, et enfin la plus grande de toutes les libertés, à la dernière de toutes les violences.

Mon fils, les États sont malades comme les particuliers, et ils sont en une infinité de très mauvaises coutumes, comme les léthargiques. Il les en faut guérir au commencement dans leur assoupissement mortel, sans qu'ils le veuillent, et même quelque résistance qu'ils y apportent, et après cela ils béniront éternellement la main de leur médecin charitable...

Eh quoi! « on contraint tous les jours les sujets d'obéir à leurs princes, les serviteurs à leurs maîtres, les enfants à leurs pères », et l'on se ferait scrupule de contraindre les créatures à obéir à leur Créateur, « pour le moins en toutes les choses » qui peuvent se commander, par exemple, si j'ai

bien compris, à ne pas manquer la messe[1]. Il semble, du reste, que, sur ce point-là encore, Noulleau s'en tienne à un souhait platonique ; intraitable sur la thèse, mais beaucoup plus hésitant devant l'hypothèse. Quoi qu'il en soit, que ni les violents, ni les brouillons ne s'en mêlent :

Mon fils, comme il y a des maux qu'il faut retrancher du monde, il y en a d'autres qu'il y faut tolérer... Car quelquefois les maux sont tellement inséparables des biens et les plus grands maux des plus grands biens, qu'il serait impossible de déraciner ceux-là sans détruire ceux-ci[2].

Toutefois le devoir d'intervenir et par une action directe, est beaucoup plus clair, plus impératif, dès qu'il s'agit de protéger les petits. Hélas ! trop de grands ont

un cœur de pierre au regard de tous les petits. Et cela même est tellement attaché à la condition de la grandeur que, quand même on aurait été autre avant que d'être grand, sitôt qu'on l'est, on devient ordinairement insensible à toutes les misères et nécessités des petits[3].

Que je ne les méprise donc jamais, Seigneur,

et non seulement cela, mais que je ne permette jamais que personne le fasse ! Hélas jusqu'ici on ne l'a que trop fait! Et l'insolence du siècle porte toujours insensiblement à l'extrême mépris de tout ce qu'il y a au monde de petits et de pauvres, jusqu'à les traiter quelquefois avec plus de cruauté et plus d'inhumanité que les hommes ni ne traitent les bêtes, ni ne *les doivent traiter*. Mais donnez-moi, Seigneur, d'arrêter en cela, comme en toute autre chose, autant que je pourrai dans ma condition, l'insolence du siècle[4].

« Ne permettre jamais », « arrêter »..., vous l'entendez bien : puisque la charité ne suffit pas, Noulleau voudrait que la force vînt au secours des petits et de leurs justes

(1) *Esprit*, I, pp. 372-376.
(2) *Ib.*, I, pp. 248-249.
(3) *Ib.*, I, pp. 68-69.
(4) *Ib.*, I, pp. 334-335.

droits. Il y a là une nuance, je n'oserais dire tout à fait nouvelle, mais assurément peu commune, parmi les moralistes chrétiens du temps de Louis XIII. Voici, du reste, pour finir, un programme plus explicite, j'allais dire un manifeste, comme une déclaration, oh! toute chrétienne, mais d'autant plus catégorique des « droits de l'homme ».

Mon fils, il est impossible qu'un royaume ne soit divisé, et il en est tout de même d'une ville et de chaque maison particulière, quand on n'y fait pas justice à un chacun, quand on n'y garde pas à un chacun son rang et qu'on n'y tient pas toutes choses dans l'ordre et dans l'*égalité*, autant qu'on les y peut mettre et les y entretenir. Vu que de l'iniquité du désordre et de l'inégalité naissent les murmures contre ceux qui y devraient maintenir la justice, l'ordre et l'égalité. Des murmures on en vient aux aversions plus profondes et aux haines plus cachées. Et de ces haines, on s'emporte aisément dans les premières occasions aux guerres découvertes et aux lances baissées.

Il avait vu des guerres civiles, et il en sentait couver autour de lui de plus redoutables encore :

Pour établir donc, entre les hommes qu'on gouverne, une bonne union, et pour en assurer bien par là les fondements et les rendre inébranlables, *il ne faut jamais mettre tout le bon d'un côté;* toutes les richesses, tous les honneurs, tous les avantages de grandeur et de bien entre les seules mains de quelque nombre de particuliers. Car tous voulant avoir part, sous l'autorité et la bonté de celui qui les gouverne, à la félicité de leur siècle, et éclater dans le rang qui leur convient selon leur condition, si on les dépouille de tout leur honneur, on les dépouille de toute leur affection, et, ne se regardant plus traités en leur condition comme des personnes libres et dignes de rang, mais comme des esclaves et des gens de néant, ils ne méditent que rébellion et que désobéissance. Ils n'aiment dans la république, où ils sont si mal traités, que sa désolation, sa ruine et son renversement, en haine de ceux par qui ils sont si mal traités, ne regardant pas que, dans la ruine du public, ils trouveront encore pour eux une plus grande ruine. Mais il n'importe pour eux, car ils se veulent venger à quelque prix que ce soit...

En sorte que tout en revient là, mon fils, qu'il ne faut jamais aigrir des personnes *nées libres*, et faut que tous ceux qui les

gouvernent les laissent vivre dans tout l'honneur et tous les avantages qui leur appartiennent selon leur condition, pour ne les contraindre point enfin de secouer le joug, et pour ne les pas réduire à ce point de désespoir qu'ils ne craignent pas, à l'exemple de Samson, d'abattre la maison sur eux-mêmes, pourvu qu'ils enveloppent sous leur ruine avec eux tout ce qu'ils ont d'ennemis. Et retenez bien aujourd'hui, mon fils, cet excellent trait de la plus haute Politique, car il n'y en a point de plus grand... Ainsi, Seigneur, vous avez lié tous les cœurs, même les plus divisés...

O mon Dieu, faites que, pour assurer la paix des royaumes, des villes et des maisons particulières, nous ne prenions jamais aucun de nous d'autre méthode que celle dont vous vous êtes servi comme le plus grand de tous les Politiques, pour assurer et pour rendre inébranlable à jamais la paix du vôtre. Faites que tous, tant que nous sommes, qui gouvernons nos semblables, nous les gouvernions toujours avec toute sorte d'honneur et de respect... Faites que nous les gouvernions toujours avec toute sorte de charité... Faites enfin que nous les gouvernions avec toute sorte de justice, d'équité, d'égalité, pour les entretenir toujours et avec nous et entre eux dans une parfaite paix, concorde et amitié [1].

Cette conviction solennelle et tranquille, cet accent, ces formules mêmes, ces mots d'égalité et de liberté vingt fois répétés, non, je ne dois pas me tromper si je crois sentir passer, à travers ces nobles pages, un souffle nouveau. Ainsi donc nous n'épuiserons jamais la gloire de l'École française. Plus de deux siècles avant Léon XIII, notre Noulleau aura ébauché la charte du « catholicisme social ». Le pur amour est utile à tout, comme la piété. Pourquoi ce « comme »? Le pur amour est-il autre chose que la parfaite piété?

§ 7. — Le pur amour.

Attaquer, discuter le pur amour, c'est travailler, plus encore que l'Antéchrist, à la ruine du christianisme :

S'il n'est pas permis de corrompre dans votre Loi le moindre

(1) *Esprit*, I, pp. 144-149.

titre et le plus petit point ou iota..., combien moins sera-t-il permis de corrompre par sa fausse interprétation toute l'âme et tout l'esprit de votre même loi, qui est votre véritable amour... ? L'Antéchrist détruira dans le temps de son règne le sacrifice perpétuel. Quel plus grand sacrifice peut-on détruire dans le nôtre, que le perpétuel sacrifice de l'amour, sans lequel à quoi nous profiterait jamais ou le sacrifice sanglant de votre Croix ou le sacrifice non sanglant de nos autels ? O mon Dieu, que je n'anéantisse jamais votre amour; au contraire, que je le fasse toujours vivre parfaitement en moi, et ensuite (autant que je le pourrai) dans tout le reste du monde. Que je fasse même une profession publique et solennelle d'en soutenir envers tous tous les droits, tous les devoirs, toutes les perfections[1].

Ce ne sont pas seulement les effets de l'amour qui nous sont commandés, c'est l'amour lui-même :

O grand Dieu, que je ne me persuade donc jamais qu'on ne soit pas obligé de vous aimer d'amour, de vous aimer de cœur et de toute la puissance affectueuse de son âme. Que je ne me persuade jamais qu'il suffise de vous aimer seulement des œuvres et des mains : qu'il suffise d'avoir pour vous, non un amour affectif, — comme s'il pouvait y en avoir qui ne fût affectif, et que l'amour se pût séparer de son essence même — mais seulement d'un amour effectif, ou plutôt du seul effet d'amour, sans le principe e la cause de cet effet, sans la source d'amour, dont doit uniquement procéder toute sorte d'effets d'amour.

Il va bien sans dire qu'ici « affectif » n'est pas synonyme de « sensible » : dans Noulleau, l'amour affectif, c'est l'amour en soi : mystérieuse « sympathie », formée en nous par la grâce sanctifiante ; réalité infuse, mystique, dont le siège est au centre de l'âme, et qui se distingue donc des actes particuliers, des « faire » qu'elle commande aux facultés de surface.

(1) On peut dire que l'œuvre entière de Noulleau est consacrée au pur amour. Mais il traite le sujet, plus *ex professo* et à fond, dans les chapitres de l'*Esprit*, où il commente le précepte des préceptes (*Esprit*, I, pp. 180-208) et dans ses *Contemplations pour la conduite de la vraie pénitence* (*Esprit*, IV, pp. 124-157) ; la première de ces deux incomparables séries est plus spéculative : il y expose la philosophie du pur amour; la seconde, plus immédiatement pratique. Je commence par résumer la première.

Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout l'esprit de ton esprit. — Mon fils, il y a une sorte d'esprit en l'homme, qui n'est pas l'esprit de ses lumières ordinaires et purement humaines, c'est l'esprit de ses lumières extraordinaires, héroïques et divines. C'est un esprit qui lui vient de dehors ; *de foris adveniens*, et qui est entré en lui, étant au commencement étranger, mais qui lui devient pourtant, par cette admirable greffe et incorporation en lui, si naturel par après, qu'il ne semble qu'un même esprit avec le sien... C'est en quelque façon l'esprit de l'esprit de l'homme, comme n'étant pas moins élevé au-dessus de l'entendement ordinaire, que celui-ci l'est au-dessus de l'imagination et des sens. C'est avec cet esprit, mon fils, qui n'est jamais donné à personne qu'avec le Saint-Esprit même (car c'en est une particulière et formelle émanation, comme la lumière du jour l'est de la présence du soleil), que l'homme voit au-dessus de l'homme toutes les choses invisibles de Dieu ; qu'il pénètre avec le Saint-Esprit même toutes les profondeurs de Dieu ; qu'il sent Dieu, qu'il s'unit à Dieu par-dessus tout sens, toute imagination, et toute intelligence et lumière ordinaire, comme à un objet qui lui est divinement représenté dans le fond de son âme, d'une façon toute extraordinaire, par laquelle il plaît à Dieu de se faire toucher à l'âme d'un attouchement ineffable, et de se faire connaître à elle par cette voie d'union où elle est plus patiente et recevant Dieu en soi — *patiens divina*, comme parle saint Denis — qu'elle n'est agissante et se portant comme d'elle-même à Dieu.

Comme tout amour, celui-ci est connaissance, mais connaissance d'union, d'adhésion plus immédiate.

Car s'il n'y a personne qui ne se puisse faire connaître à un aveugle en le touchant, et si cet attouchement et union tient lieu de connaissance à l'aveugle, pourquoi est-ce que Dieu ne se ferait pas bien connaître à l'âme, par cette même voie d'attouchement et d'union ineffable ? Et pourquoi ne lui ferait-il pas bien connaître en cette manière toutes les créatures qu'il veut qu'elle aime extraordinairement, auparavant qu'elle ait lieu de les élire elle-même et de les choisir pour elle ? Car l'homme ne choisit pas, mon fils, tous les objets de son amour, et souvent il en aime qu'il n'a jamais connus, et qu'il ne saurait dire pourquoi il aime. Ils ne sont pas de son choix, mais du seul choix de Dieu. Dieu les lui donne comme choisis de sa main, et fait entre eux une alliance admirable, par laquelle il unit plus tôt leurs

cœurs qu'ils ne se sont connus, ne commençant à se connaître pour la première fois, que par cette union-là même.

C'est ce qu'on appelle, mon fils, l'*Union sympathique des cœurs*. Et Dieu fait cette union, non seulement des hommes avec des hommes, mais encore, quand il lui plaît, des hommes avec lui ; ce qui se voit manifestement dans les âmes, qui se sentent plus tôt touchées de Dieu dans leur enfance qu'elles n'ont le moyen de le connaître. C'est donc avec l'esprit de l'esprit que se fait tout cela, mon fils, et il n'y a personne qui ait jamais parfaitement aimé Dieu, qui n'en ait été ainsi touché en quelque manière, c'est pourquoi Dieu veut encore que l'on l'aime de tout l'esprit de son esprit, c'est-à-dire de tout le sentiment divin (et supra-sensible) que l'on a en soi-même d'être touché de Dieu, et d'être uni à Dieu d'une façon ineffable.

« Connaissance d'union », produite dans le fond de l'âme, par une « divine touche », par une « vertu » et « impression sympathique » : connaissance divine et suréminente, « par un don et adhérence aux choses mêmes, comme on connaît toutes celles qu'on aime par sympathie, et auxquelles la propre main de Dieu nous ajuste ». Au reste, ce rapprochement, si original, si prenant, si lumineux, entre le mystère des sympathies humaines et celui des sympathies divines ne doit pas nous étonner. Nulle confusion entre les deux ordres, nature et surnature, les sympathies humaines dont il parle ici sont uniquement de celles qu'il appelle en un autre endroit, des « sympathies de grâce », entendant par là ces « ajustements » préparés, opérés par Dieu lui-même entre deux âmes, qui se trouvent inclinées l'une vers l'autre, unies déjà l'une à l'autre, dès leur première rencontre. Dans les deux cas, c'est la même grâce sanctifiante qui joue le rôle, d'aimant d'abord, puis de ciment.

Il y a, écrit-il ailleurs, des saints qui ne nous sont pas affectés, ni de Dieu seul immédiatement, ni même de son Eglise, qui nous donne des saints au baptême en qualité de patrons, mais que nous nous affectons nous-mêmes, par quelque secret rapport ou inclination de grâce que nous avons envers eux. *Car il y a des sympathies de grâce, comme il y en a de nature.* D'où nous vient, pensons-nous, le commencement de notre sympathie,

pour ainsi dire, et de notre inclination extraordinaire vers ces sortes de saints que nous choisissons nous-mêmes... ? Sans doute. elle ne vient pas de nous, mais des saints mêmes qui nous attirent insensiblement à eux, ou plutôt qui se donnent et se communiquent insensiblement à nous... *Non vos me elegistis*... Nos inclinations vers eux ne précèdent jamais leurs inclinations vers nous ; toujours elles les suivent, et nous ne courons jamais après eux, non plus qu'après Jésus-Christ, qu'à l'odeur même de leurs parfums [1].

Cette philosophie si peu banale de la sympathie, est chère à notre Noulleau ; il s'y appuie constamment dans ses développements sur le précepte du pur amour. « Aimer Dieu de toute son âme, écrit-il encore,

c'est-à-dire de tout le sentiment et mouvement divin, surnaturel et sympathique, qui est en vous au regard de lui, et qui n'est en vous que par la lumière, l'attrait, et le mouvement de Dieu, qu'il a imprimé en vous sans vous-même, car c'est lui seul qui vous a choisi pour cette manière d'amour, et ce n'est pas vous qui l'avez choisi pour elle. Aimez-le donc, mon fils, de tout le fond de votre être, qu'il a ainsi touché de sa divine main, avec tout le fond du sien, pour ainsi dire...

Et, rejoignant la théorie de saint Thomas et de saint François de Sales, sur le premier mouvement du cœur humain vers Dieu,

il est bien juste, ô mon Dieu, qu'ayant une connaissance de vous qui est infuse dans le fond de notre âme, et un certain attouchement de votre Divinité, avant que d'en avoir une connaissance acquise par le moyen des créatures — *Tactus quidam Divinitatis melior quam notitia*, nous disent même les philosophes païens, — car le premier rayon de notre intelligence, et la première appréhension simple de notre esprit, qui est en nous sans aucune réflexion et sans aucun raisonnement, nous fait voir en nous-mêmes aussi visiblement votre Divinité que la première ouverture de nos yeux vers le Soleil nous le fait voir clairement ; il est, dis-je, bien juste, que notre âme, pour ainsi dire, vous connaissant plus tôt et bien mieux que notre esprit, parce qu'elle

(1) L'*Idée*, pp. 316-317.

vous connaît plus simplement et plus divinement, vous aime aussi bien plus que notre cœur et qu'elle soit plus attachée et plus adhérente à vous que notre cœur ne peut l'être par son amour ordinaire. Car c'est vous seul, en quelque façon, Seigneur, qui faites au regard de vous tout notre amour sympathique, qui a son siège dans le fond de notre âme, et par lequel notre âme est plus collée à votre Divinité que jamais l'âme de Jonathas ne le fut à l'âme de David.

Notre « faire », nos efforts ascétiques, oui, sans doute, mais d'abord cet amour infus, cette « sympathie ».

Nous travaillons aussi, nous autres, à l'amour de notre cœur et nous en sommes en quelque façon les ouvriers par les instruments et les outils de nos lumières et de nos connaissances propres. Mais ce qui vient de votre seule main, Seigneur, est incomparablement plus parfait que ce que la créature fait concurremment avec vous. Vu qu'agissant tout seul, vous n'agissez jamais que conformément à vous-même, et à votre grandeur ; au lieu que, nous rendant coopérateurs de vos œuvres, vous les abaissez selon notre manière, et ne les élevez pas selon la vôtre. Vous les faites comme pour nous, et non pas comme pour vous. Vous y laissez toujours la marque que nous y avons passé, et que notre infirmité y a contribué du sien, et que ce n'est pas vous seul qui y avez mis la main.

O grand Dieu, puisque c'est donc ainsi une chose plus excellente de vous aimer de toute son âme, que de vous aimer de tout son cœur, vu qu'il est plus parfait de vous aimer de l'amour que vous seul avez fait et opéré dans nous-mêmes, et par conséquent que vous avez proportionné, non à nous, mais à vous, que de celui où nous avons eu part avec vous, et par conséquent où, y mettant du nôtre, nous y avons mêlé de la faiblesse et de l'infirmité : faites toujours par votre grâce que je vous aime encore bien davantage de toute la puissance affectueuse de vous aimer que vous avez imprimée dans mon âme, que de toute celle que vous avez mise dans mon cœur. Faites que, comme je le pratique dans tout amour de sympathie, je n'examine point, je ne délibère et ne raisonne point si je vous dois aimer, mais seulement que je vous aime et vous aime toujours ardemment, sans m'amuser à tant de circuits, sans chercher tant de détours. Faites que, comme dans tout mon amour de sympathie, je n'aille pas tant à vous à pas comptés, comme n'y allant qu'après mille et mille

réflexions, considérations, méditations ; que j'y vole en quelque manière, ou que j'y sois entraîné par une vertu secrète et invisible, comme par un torrent, et un premier mobile, sans qu'il me soit permis de m'arrêter un moment dans ma course.

Faites enfin que, comme dans tout mon amour de sympathie, il y a quelque vertu magnétique et occulte dans la chose aimée, pour attirer à soi son amant, quelque dureté ou insensibilité et inflexibilité que celui-ci ait d'ailleurs dans sa propre nature, en sorte que quoique insensible à tout le reste, il lui est impossible de l'être au regard de son aimant, qui est pour lui une divinité cachée, à la vertu de laquelle il ne peut résister : ainsi, qu'insensible à tout autre amour, ô mon Dieu, et immobile pour tout le reste, comme étant d'une nature de fer et d'acier, au regard de tout ce que vous n'êtes point, non seulement je ne résiste jamais à votre amour, sitôt que je vous sentirai ou de près ou de loin, mais même qu'il me soit comme impossible, par la plus heureuse et la plus libre de toutes les nécessités, d'y résister jamais.

Encore un coup, pas d'amour affectif qui ne tende à devenir effectif, à s'épanouir en bonnes œuvres. Dieu ne veut pas seulement tout le fond, il veut encore tous les fruits. « Il ne veut pas seulement toutes les sources, il veut encore tous les ruisseaux, toutes les rivières, tous les torrents. » « *Penser* vous aimer de tout son cœur, et ne pas consacrer toutes ses œuvres à votre amour, ce n'est encore que parler, ce n'est encore rien faire. » Aimer est mieux que « faire », mais qui aime pour de bon veut « faire ». Eh ! « comment saurait-on jamais trop faire ce qu'on ne peut jamais assez faire » ? « Tu aimeras ton Dieu de toute ta vertu », c'est-à-dire de toutes tes œuvres. Mais, obstinément fidèle à la philosophie de tous nos mystiques, et en particulier de François de Sales, Noulleau préfère aux vertus actives les passives, à l'ascèse, la prière et la souffrance. Il oppose, de ce chef, et non sans quelque subtilité, le *diliges ex tota fortitudine tua* du Deutéronome, au *diliges ex tota virtute tua* de saint Marc. La « vertu » serait la vigueur de nos actions, la « force » serait la vigueur de nos souffrances.

Il y a gloire et grandeur à agir, mais il n'y a que bassesse,

qu'humiliation, que confusion et opprobre à souffrir. Or, vous aimez toujours bien plus en nous ce qui vient de l'humilité que ce qui vient de la grandeur, parce qu'outre que cela nous est plus propre, il nous est moins dangereux et est moins sujet à tentation pour nous. Agissant en toute vigueur, nous vous imitons en votre Divinité, mais souffrant en toute patience, nous vous imitons en votre humanité, nous vous imitons en votre Croix. Or nous sommes bien plus prédestinés à porter la ressemblance de vos bassesses, que celle de vos grandeurs.

O mon Dieu, que je vous aime donc de toute ma vertu ; mais s'il est possible que cela soit, que je vous aime encore bien plus de toute ma force, c'est-à-dire, s'il m'est permis, Seigneur, de vous le demander ainsi : Donnez-moi plus de force que de vertu pour vous aimer. Donnez-moi d'employer à votre amour plus de vigueur dans mes souffrances et dans mes croix, que de vigueur dans mes actions et dans mes œuvres. Il est vrai que le propre des chrétiens c'est l'un et l'autre inséparablement : l'agir et le souffrir, *agere et pati*. Le premier a toujours été le propre de votre père, ô Jésus, mon Seigneur, car il est toujours en action, et le second a toujours été le vôtre, car vous avez toujours été dans la souffrance et dans la croix, même dès votre tendre jeunesse. Mais nous voyons pourtant toutes vos plus grandes âmes avoir toujours plus affecté la souffrance que les actions, et par conséquent la force pour endurer, que la vertu pour agir. Nous n'en voyons point qui aient pris pour devise ou *agir ou mourir*, comme nous en voyons qui ont dit : *ou souffrir ou mourir*[1].

François de Sales, Camus, Hercule, Noulleau, pour ne pas nommer les maîtres qui nous attendent, comme ils se tiennent tous, également, inflexiblement passionnés pour la pureté de l'amour ! Avouez qu'il est difficile de les faire passer pour des étourdis ou des chercheurs de chimères. Ils ont beaucoup réfléchi, beaucoup observé. Ce qui nous frappe d'abord chez eux, c'est moins peut-être l'onction de leur piété, que la pénétration et que la solidité de leur esprit. Avec cela, deux fois prudents et précautionnés, ne perdant jamais de vue les deux écueils où menaçait alors de se heurter une critique excessive de l'action : d'une part, le système luthérien de la foi sans les œuvres ; d'autre part, les

(1) *Esprit*, I, pp. 180-208, passim.

séductions d'un laisser-faire quiétiste. Mais à peine ont-ils remis l'accent sur la nécessité de l' « agir », qu'ils reviennent tous, comme instinctivement, et avec une conviction redoublée, au panégyrique du « pâtir ». Pour les âmes foncièrement chrétiennes qu'ils dirigent, ils redoutent plus que tout les dangers de l'*ascéticisme*, l'oubli du divin laisser-faire, les illusions d'une morale plaquée et non greffée sur la grâce sanctifiante, la voie grande ouverte par là aux reprises de l'amour-propre, la dégradation de l'amour.

Assurément, on les aurait beaucoup surpris les uns et les autres, si on leur avait annoncé qu'un jour viendrait, et dès avant la fin de leur siècle, où un prélat français, et quel prélat! poursuivrait de ses anathèmes infatigables, au nom du bon sens, de la tradition, et du dogme, la métaphysique du pur amour. Sans le savoir, néanmoins, ils l'ont réfuté, j'allais dire balayé d'avance, et nul peut-être avec plus de force que notre Noulleau dans ses *contemplations* sur la *conduite de la vraie pénitence*. Ici, rien qui sente la controverse, rien même de proprement didactique. Loin d'y faire « le disputant », comme il dit dans un autre de ses livres, il ne fait que le « suppliant »[1]. Une suite d'élévations, à la manière des oratoriens ; une métaphysique, sans doute, mais vécue, mais priée, si l'on peut ainsi parler. C'est, du reste, celui de ses ouvrages où il a mis le plus de lui-même.

Entre toutes ces petites œuvres..., il n'y en a point que je chérisse pour ma propre satisfaction comme les langueurs et lamentations de l'*âme pénitente* (sous-titre). C'est proprement mon manuel de piété que celui-ci. C'est mon enchiridion.... le fils de ma douleur[2]...

Je ne l'ai jamais pris, chose rare, en flagrant délit de rhétorique, mais, toujours vrai, toujours naïf, au beau sens du mot, il ne l'aura jamais été davantage. La prière donc, remarquez-le, car, du point de vue doctrinal où nous sommes,

(1) L'*Idée*, p. 374.

(2) Dédicace au Prince de Conti.

c'est de toute importance, la prière, non pas d'un parfait ou d'un extatique, mais d'un pénitent, et heureux de l'être.

§ 8. — **Pur amour et pénitence.**

O Pénitence, Pénitence! vertu que Jésus-Christ m'a donc méritée, que Dieu Père, devenu mon vrai père, que Dieu Fils s'étant rendu mon frère, que Dieu Esprit, tout consommé en amour envers moi, m'a substituée en la place de la vertu d'innocence! J'ai tout recouvré en recouvrant la Pénitence. Faisant naufrage de l'innocence, je faisais naufrage de tout; ayant la Pénitence pour la récompense de ma perte, je me récompense de tout. O Pénitence donc, mon unique ressource, seule table de mon naufrage, seule espérance des pécheurs comme moi, que désormais tu me seras aimable! Ton seul nom me ravit déjà et m'emporte le cœur. Sois désormais toute la vertu de mon âme, toute l'attention de mon esprit, tout l'attachement de mon cœur... Efface tous mes péchés, refais toute mon âme; remets tout ce que je suis entre les mains de mon Dieu!

Quels accents! Cette unique vertu, que d'autres nous font si morne, si morose, lui suffit, le comble. Que nous sommes loin de Port-Royal, voire de la Trappe! Une pénitence joyeuse, lyrique. L'hymne de saint Paul à la charité ne respire pas plus d'allégresse. Eh! c'est justement que pour Noulleau, et, comme nous le verrons bientôt pour un autre oratorien, le P. de Clugny, la pénitence chrétienne, non seulement, permet, mais encore exige, implique même la vertu de toutes les vertus, l'unique nécessaire, le pur amour. Voici donc les héroïques, Bossuet dirait les absurdes formules que ce pénitent propose comme toutes simples à la foule des pénitents. Dès le titre de ces psaumes sublimes, nous savons où l'on nous mène : « XVe contemplation : *l'âme pénitente fait mille actes du pur amour, dans lequel et par lequel, elle n'aime en Dieu que lui-même, comme s'il n'y avait que lui au monde, qu'elle ne fût elle-même qu'un pur amour envers lui, comme la matière n'est qu'une pure puissance au regard de la forme. Car, ayant trouvé qu'il fallait aimer Dieu pour l'amour de lui-même, elle ne veut plus faire autre chose.* »

Je vous adore, je vous aime, je vous embrasse de tout mon cœur, dans votre sainteté, le plus grand, le plus divin, de tous vos attributs.

J'adore les occupations de votre éternité, et devant tous les siècles, seules dignes de vous et de votre grandeur infinie. Non pas celles où vous pensez à nous, et où vous formez les idées de tout ce monde, que vous avez créé dans le commencement des temps : mais celles où vous pensez à vous, et par lesquelles vous vous établissez vous-même en vous-même. Non celles par lesquelles vous prédestinez les Anges et les hommes...

Je vous adore, je vous aime, je vous bénis sur tout en toutes ces divines occupations, qui sont les plus dignes de vous, qui vous établissent et non pas moi, parce que je vous aime infiniment plus que moi. Qui vous font être tout ce que vous êtes, et qui ne touchent point encore aux créatures ; lesquelles ne sont rien de ce que vous êtes, ni en comparaison de ce que vous êtes, et que je considère rien aussi toutes ensemble au prix de vous.

Après votre sainteté, j'adore votre bonté : mais non pas encore ni sitôt, celle qui vous rapporte aux créatures, mais celle qui vous rapportant tout à vous-même, fait que vous vous aimez vous-même, que vous vous complaisez infiniment en vous... Je vous aime de ce que vous vous aimez comme vous êtes digne d'être aimé.

J'adore ensuite et aime votre bonté, dans toutes les sorties qu'il lui a plu de faire hors d'elle-même pour la création de tout l'univers. Mais j'en adore surtout le principal motif, qui a été votre gloire, quoiqu'elle ne vous soit qu'accidentelle... Car pour si peu qu'elle vous regarde, c'est assez que vous l'ayez appelée votre gloire, pour me la faire considérer plus que tout l'intérêt de vos créatures, qui est l'autre motif de vos œuvres.

Il est vrai qu'il n'y a qu'elles qui en profitent, mais ce n'est pas pourtant leur profit que j'y regarde le plus, c'est ce peu qui vous en revient, qui est que vous en êtes plus considéré, plus honoré, plus glorifié hors de vous-même ; qui est qu'il y a des créatures qui vous adorent, qui vous aiment, qui vous louent, qui vous bénissent, et qui sont toujours devant vous comme autant de flambeaux allumés, et de divins miroirs pour faire paraître et admirer votre grandeur à tous ceux qui les regardent.

J'aime donc, Seigneur, cette gloire qu'ils vous rendent, bien plus pour vous que pour eux. Et quand moi-même je vous la rends, je l'aime bien mieux encore comme venant de moi pour vos intérêts que pour les miens. Car puisque cette gloire que

je vous rends ainsi, vous contente en quelque façon vous-même, par l'excès de votre bonté envers moi, comment ne me plairait-elle pas bien plus en cela que par tous les biens et tous les avantages que je puis en recevoir? Enfin j'aime mieux votre gloire, ni que le salut de tous les anges et de tous les hommes ensemble, ni que mon propre salut à moi-même...

Se tournant alors vers le Rédempteur, vers celui qui est tellement nôtre qu'il semble, si j'ose dire, qu'on ne puisse penser à lui qu'en fonction de ses rachetés, Noulleau se décidera-t-il enfin à quelque retour, au moins fugitif, sur lui-même, et son intérêt propre? Non, Jésus-Christ ne lui est qu'une raison nouvelle, qu'un moyen aussi, de s'oublier, de n'aimer que Dieu.

O Jésus-Christ, j'adore votre cœur comme le cœur du pur amour de Dieu. J'adore en vous, ô Jésus, mon Seigneur, tout l'amour que vous avez pour Dieu. Je l'aime dans votre cœur, comme je l'aimerais dans le mien. Et je suis aussi ravi de vous voir aimer Dieu d'une façon digne de Dieu, que si j'étais moi-même en votre place et en toute votre dignité d'Homme-Dieu, pour l'aimer comme vous l'aimez.

Car qu'importe que ce soit vous ou moi qui remplissiez devant Dieu la charge de son digne adorateur, de son parfait amant, puisqu'il n'en veut avoir qu'un qui tienne cette place? Ne la tenez-vous pas aussi bien que je la tiendrais, si vous étant ce que je suis, j'étais ce que vous êtes? Et que m'importe qui la tienne, pourvu que Dieu en soit pleinement satisfait? Pourvu qu'il ait tout son compte de tout l'amour qu'il demande de ses créatures? Or il l'a tout par vous...

O cœur de Jésus-Christ, aimez Dieu comme vous l'aimez. Satisfaites en la place de tous les hommes à l'amour que tous les hommes lui doivent. Suppléez même pour eux à tous les défauts de l'amour que, lui devant, ils ne lui rendent pas.

Que je suis et que je serai éternellement ravi de voir en vous un cœur qui contente le cœur de Dieu! Qui égale même en dignité par son amour envers Dieu, tout l'amour que Dieu a eu pour toutes les créatures.

Que je suis et que je serai toujours ravi, que, pendant que Dieu vous aura (et il vous aura éternellement) il ne manquera point au moins d'un cœur qui le sache bien aimer, comme il veut être aimé ; qui le puisse autant aimer comme il est digne d'être aimé.

O cœur de Jésus-Christ, il ne faut que vous seul pour faire mon paradis. Et si je l'avais au milieu des enfers, je convertirais les enfers en un vrai paradis. Car puisque vous aimez Dieu comme je le voudrais aimer, si Dieu m'avait fait pour cela : et comme je voudrais être anéanti et même être anathème, à condition que tout le monde l'aimât, je ne vois, ni au ciel ni en la terre, ni pour les hommes, ni pour les anges, d'autre Paradis que vous. Et dans les enfers même, je n'y vois guère autre chose pour tout enfer, sinon que l'on n'y trouve point le cœur de Jésus-Christ.

A moins d'une furieuse injustice et qui tiendrait plus encore de la sottise que du crime, comment supposer un seul instant que tous ces nobles génies, théologiens et philosophes, défiant à la fois l'enseignement de l'Église et les limpides prières qu'ils récitent chaque matin, aient jamais songé à rayer l'espérance du nombre des vertus chrétiennes? Autant les soupçonner de nier le dogme de la Trinité. Mais laissons parler Noulleau, un de ceux qui, à mon avis, ont le mieux dissipé ce fantôme de difficulté ; mieux certainement que le Fénelon des *Maximes*. Qui sait même si M. de Meaux ne lui reprocherait pas de trop espérer?

O Dieu éternel..., entre les commandements qu'il vous a plu de me faire, celui d'espérer fortement en vous... est un des plus grands... Vous ne m'avez pas moins commandé d'espérer que de croire et que d'aimer... ; ni moins défendu... le désespoir, en quelque état que je me puisse jamais trouver, que vous m'avez défendu ou l'infidélité ou la haine contre vous.

Je puis, quelque pécheur que je sois, sur le fondement de cette espérance, me promettre votre paradis avec toute assurance. Et parce que je n'y puis arriver que par les seuls moyens que vous avez établis pour cela, qui est la sainteté de la vie, je puis et je dois, en toute la même assurance, me promettre de vous (moyennant que j'y contribue) cette sainteté nécessaire pour arriver à votre gloire.

C'est sur le pied de la même espérance que, *faisant dès maintenant mon compte que je suis de vos élus*, je vous puis rendre grâces en toute confiance, dès maintenant, aussi bien du bénéfice de ma prédestination éternelle, que de celui de ma création et de ma conservation; que je puis goûter par avance les délices du paradis, quoique je n'en jouisse pas encore, comme tout

assuré de votre part, et en vos saintes promesses, que j'en jouirai véritablement un jour...

Pour le moins suis-je très assuré que de votre part il ne me manquera jamais rien de ce qu'il me faut pour arriver un jour à votre gloire. Que vous m'avez donné votre paradis en me créant. Que l'ayant même perdu par mon péché, vous me l'avez racheté par le sang de Jésus-Christ, votre Fils. Que je vous suis encore plus obligé de Jésus-Christ que du Royaume que vous m'avez préparé, et pour lequel vous m'avez créé. Car c'est plus de m'avoir donné Jésus-Christ, que ce ne sera de me livrer un jour le paradis.

Mais cette espérance, pourquoi voudrait-on qu'elle contaminât la charité? D'ailleurs comment ferait-elle? A chaque vertu d'être ce qu'elle est : l'espérance, un amour parfaitement légitime et même commandé de notre bien propre ; la charité, un amour désintéressé de Dieu ; soit deux sortes d'actes, inégalement parfaits, qui ne se contrarient pas les uns les autres, mais qui se distinguent :

Je vous ai sans doute pour toutes ces raisons, ô grand Dieu, des obligations infinies. Mais ce n'est pas néanmoins pour tout cela, ni que je vous dois le plus aimer, ni que je vous veux le plus aimer. C'est pour vous-même, qui êtes encore sans nulle comparaison, infiniment plus que tout cela. Car de combien valez-vous mieux que tous vos dons, pour attirer mon amour?

Enfin j'aime mieux le Dieu du paradis, que le paradis de Dieu. J'aime mieux Dieu pour lui-même, que je ne l'aime pour moi. Si vous ne m'aviez fait que pour vivre un moment sur la terre et pour vous y servir ce moment-là, alors je ne laisserais pas de vous devoir aimer, et je n'y aimerais pas votre paradis, que dans cette supposition vous n'auriez pas fait pour moi. En quelque supposition que ce soit, vous êtes Dieu, et vous êtes infiniment aimable à toute personne qui a un cœur pour aimer, et je vous devrais toujours aimer infiniment, si je pouvais, dans ce seul moment que j'aurais ainsi pour vous aimer.

Et, en bon philosophe : « C'est tout dire : nous ne sommes pas la mesure des choses, c'est vous qui l'êtes. Et ce n'est pas par conséquent sur nous ni sur des créatures..., que nous devons régler notre amour envers vous ; c'est sur vous-même

et sur vous seul. » Puis, revenant au Rédempteur, unique fondement de notre espérance :

Je vous dois aussi beaucoup aimer, ô Jésus..., comme le plus grand don que Dieu m'ait jamais fait..., mais ce n'est pas néanmoins en cette vue, et pour ce motif d'amour que je vous dois le plus aimer. C'est parce que vous êtes le plus grand don que Dieu se soit fait à soi-même ; c'est là la parfaite joie de mon cœur en vous voyant, que j'apprenne par là que Dieu est si grand qu'il a mérité d'avoir un Dieu même pour créature, un Dieu pour serviteur, et un Dieu pour victime. Et parmi tout cela, qu'il soit parfaitement en état d'être maintenant adoré comme il mérite d'être adoré, aimé comme il mérite d'être aimé, servi comme il mérite d'être servi.

Je vois bien en vous des mystères qui me regardent. Votre Nativité, votre Enfance, votre soumission à vos parents, votre conversation parmi les hommes, votre prédication, votre Croix, votre sépulture, votre demeure avec nous dans le Saint-Sacrement jusqu'à la fin des siècles. Mais tout cela ne me touche point tant néanmoins que votre sacrée Personne. Car elle est plus, elle seule, et peut plus pour la gloire de votre Père, que tous les mystères qui me regardent.

Que s'il y a des mystères, entre tous ceux que nous solennisons, que je veuille davantage considérer, ce sont les Mystères de votre Résurrection, et de votre Ascension divine, comme ceux d'entre tous vos Mystères, qui vous font être plus à vous qu'à nous ; et qui, vous retirant de nos misères, vous élèvent à votre gloire et au sein de votre Père ; qui, vous faisant cesser d'être homme mortel et passible comme nous, vous font devenir en quelque façon tout Dieu, comme parle saint Ambroise, *resurrexit totus Deus*. Parce qu'enfin, en quelque manière que ce soit, je vous veux toujours plus aimer pour vous et pour votre Père, que pour moi-même.

Il ne s'agit pas des prières que je vous offrirai ce soir ou demain, et desquelles je ne fais pas vœu d'exiler l'acte d'espérance : il s'agit de vous exprimer les sentiments où, à cette heure même, votre grâce m'incline. A cette heure donc, l'heure de l'amour,

je ne vous demande point comme... Philippe : « Montrez-moi la face de votre Père. Je ne vous demande point : Montrez-moi la

vôtre avec la sienne... dans votre paradis..., où je jouisse avec vous... d'une félicité éternelle...

Prière excellente, mais qui n'est pas l'unique prière imaginable, et que, pour l'instant, je ne ferai pas.

Ce serait vous demander par là quelque chose pour moi en quelque façon plus que pour vous. Non, Seigneur, donnez-moi seulement votre pur amour, et il me suffira lui seul pour toute sorte de paradis.

Car il faut le demander, ne serait-ce que pour mieux s'entraîner à l'acceptation volontaire de cette grâce d'amour, qui est déjà en nous avant nos demandes.

Je fais ici assez d'efforts d'esprit, assez d'élancements, de transports et de saillies de cœur pour tâcher de m'élever à ce pur amour de vous-même; mais que seront tous mes efforts, si vous ne les bénissez, que de purs effets de ma nature?

Il ne m'est rien si aisé que de dire que je vous aime, que de penser que je le fais, que de me le persuader même en quelque façon fortement, que de dire quelques paroles qui semblent aussi d'abord le persuader à beaucoup d'autres. Mais il y a bien de la différence dans le règne de votre amour, entre dire et entre faire : entre ne vous aimer que de quelque petit effort d'un raisonnement naturel, et de vous aimer par le principe surnaturel de votre plus grande grâce.

Ce n'est pas même le don commun, ni la grâce ordinaire de votre Saint-Esprit qui nous donne ce pur amour. Le Saint-Esprit lui-même formerait en nos cœurs quelque amour, et ne formerait pas celui-là ; il y tracerait quelque rayon et quelque commencement d'amour, et même d'amour surnaturel, comme il fait dans l'attrition, qu'il n'y ferait pas ce chef-d'œuvre d'amour. Et c'était pour l'avoir que votre grand Roi Prophète vous demandait non simplement votre Saint-Esprit, mais votre esprit principal, *Spiritu principali confirma me*. Car aussi est-ce le principal de vos dons que cet amour ; et après lui vous n'avez plus rien à donner qui le vaille. Pas même votre paradis, si sans lui on pouvait jouir de votre paradis. C'est donc cet amour que je vous demande, Seigneur, et que je vous demande bien plus que je ne fais votre paradis même. Car, vous laissant tout le soin de me donner votre paradis, comme il vous plaira,

et quand il vous plaira, donnez-moi dès maintenant pour tout mon paradis en la terre, votre très pur amour.

Quelque jour, on les raillera : vaniteux qui s'en font accroire, qui se grisent de paroles irréelles... On leur dira que leur désintéressement est chimère, et leur prière mensonge. Hélas ! ils ne vous ont pas attendu pour se défier de leur propre sincérité, honteux de ces beaux mots qui leur brûlent les lèvres, et qui néanmoins, n'égalent pas les richesses infinies du don divin.

O mon Dieu, qui êtes la vérité même et la même sincérité, comme vous êtes la même simplicité. Qui n'avez rien tant en horreur que le mensonge, le faux masque et la duplicité. Qui voulez que la langue s'accorde avec le cœur, et tous les deux avec votre loi. Que le cœur ne soit point double et qu'il ne fasse point les choses en apparence, sans les faire en vérité. Qu'il ne dise point qu'il veut une chose sans la vouloir comme il l'a dit, qu'il ne la promette point sans la faire... Donnez-moi sur toute chose cette sincérité, cette foi, cette fidélité envers vous au sujet de votre pur amour.

Vous voyez avec combien de protestations je m'efforce ici de vous engager mon cœur à cet amour. Je ne vous y veux point tromper, ni vous en donner la seule apparence au lieu de la vérité. Je ne vous y veux point payer d'une fausse monnaie. Je sais que vous ne vous en payez point. Ce n'est pas vous qu'on trompe quand on veut déguiser : c'est toujours soi-même au lieu de vous.

Ni je ne vous veux tromper, ni je ne veux me tromper moi-même. Je sais que, sans vous aimer d'un véritable amour, qui est le seul pur amour, on ne porte rien dans votre Loi jusqu'à la perfection que vous y demandez de nous. A moins de ce pur amour, il est vrai qu'on ne laisse pas d'y faire quelque chose, mais on n'y arrive jamais au but, mais on n'y met jamais la dernière main à l'œuvre de son salut. Tout ce qui est au-dessous de lui tient de la Loi ancienne, qui ne fit jamais rien de parfait... En toute autre disposition qui est moindre et qui ne donne pas jusque-là, on a toujours plus de retour vers soi que vers vous, on s'y cherche plus soi-même, qu'on ne vous y cherche ; on s'y aime plus qu'on ne vous y aime ; il y a plus de mélange d'amour-propre, qu'il n'y a de correctif d'amour de Dieu. C'est par la seule pureté de votre amour qu'on vous aime plus que soi-même,

Je vous demande cette pureté-là, Seigneur, et je vous la demanderai jusqu'à ce que je l'aie obtenue de vous, jusqu'à ce que vous m'ayez donné votre grande bénédiction pour la perfection de mon cœur dans cette perfection de votre amour. *Non dimittam te donec benedixeris mihi.*

« Il est vrai que j'ambitionne là une grande grâce », et la plus grande de toutes. Mais le fait même d'y prétendre ne prouve-t-il pas qu'elle m'est offerte? Ce n'est pas moi qui vous la demande, c'est votre Fils vivant en moi;

O Jésus-Christ..., c'est vous seul entre toutes les créatures, en qui est l'original de cet amour. Votre seul cœur est le moule par lequel il se forme dans tous les autres cœurs. On n'en peut avoir l'impression ni la marque, que sur le caractère du vôtre et par lui-même. Seigneur, faites en moi cette impression, faites en moi cette marque en gravure de feu, du feu de votre Saint-Esprit, qui est le doigt de votre droite[1]...

Chemin faisant, l'on aura oublié peut-être que Noulleau était ici en posture de pénitent. Eh! ne l'avait-il pas oublié lui-même? Il se le rappelle, fort opportunément, dans la dernière strophe, qui n'est pas la moins convaincue, la moins décisive, de ce merveilleux cantique :

Il est vrai que c'est là une grâce, où il ne semblerait pas que dût même penser une âme pénitente, qui ne devrait penser qu'à être au dernier lieu de tous, et c'est ici le premier. Que restera-t-il de préciput à l'innocence, si la pénitence même est si bien partagée? *Et néanmoins ce n'est pas trop pour elle.* On ne peut rien de plus, je l'avoue : mais aussi on ne peut rien de moins

(1) Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons sous la plume de Noulleau, mention expresse du « Cœur de Jésus ». Cf. encore, *Esprit*, IV, pp. 138-140 : « N'y a-t-il pas après le Cœur de Jésus-Christ... le cœur de sa très sainte mère... ? Tous ces cœurs ne sont que le seul Cœur de Jésus-Christ, pour l'œuvre du pur amour... O Jésus-Christ, puisqu'il n'y a que votre cœur où se forme cet amour de Dieu qui est digne de Dieu... car c'est en lui que se fondent tous les cœurs avec le sien, etc., etc. ». Après ce que nous avons dit dans le tome III sur la dévotion oratorienne au Sacré Cœur, plus rien là qui puisse nous étonner, mais il est intéressant de voir ainsi rapprochées la théologie du Pur Amour et la théologie du Sacré-Cœur. Noulleau a-t-il connu la propagande de son contemporain et ex-confrère, saint Jean Eudes ? C'est possible, mais formés tous deux par les mêmes maîtres, ils ont naturellement tiré des mêmes prémisses une même conclusion.

pour arriver jusqu'au but. Et toute la différence qui est en cela entre les plus innocents et les plus grands pécheurs, c'est que ceux-là y vont de meilleure heure ; ils prennent le plus court chemin et le plus droit ; n'y vont point par détours, par circuits, par routes égarées, comme font les pénitents. Mais enfin, il faut que les uns et les autres se rendent au bout du terme ; et même les pénitents avec d'autant plus de ferveur, qu'il faut qu'ils rachètent le temps, et qu'ils récompensent même avec un avantage notable celui qu'ils ont perdu... *Puis donc que tant s'en faut que cette grâce soit trop pour moi, que même j'y suis plus obligé que personne*, comme le plus grand de tous les pécheurs, afin que celui-là aime plus qui a le plus offensé..., et que vous n'avez point de serviteurs que vous ne vouliez qui soient vos enfants, *et partant dont le propre caractère en qualité d'enfants soit votre pur amour*..., je vous demande cet amour, ô mon Dieu, et je vous le demande dans toute la mesure et le comble que vous me l'avez destiné de toute éternité, pour en remplir parfaitement tous les vides de mon cœur, et pour en suppléer en toute fidélité, tous mes défauts passés[1].

Et maintenant qu'il me faut prendre congé de ce grand homme, je m'aperçois que, fasciné par la splendeur de sa doctrine, j'ai oublié de louer ses mérites d'écrivain, cette manière qui vraiment n'est qu'à lui, drue, nerveuse et néanmoins toujours émouvante. A quoi bon? Ce que j'aurais essayé de dire, il l'a dit lui-même et parfaitement. « J'ai tâché, écrit ce contemporain de Balzac et de Voiture, qu'il n'y eût pas une parole superflue... Tout y est pressé, tout concis... Une parole abrégée, *verbum abbreviatum*, toute substance de vérité, toute essence de piété[2]. »

(1) *Esprit*, IV, pp. 124-157.
(2) *Esprit*, II, pp. 6-7.

CHAPITRE III

LE PÈRE PAUL DE LAGNY (?-1694) ET LE PANMYSTICISME FRANCISCAIN

I. De Harphius à Canfeld. — Une somme de la mystique franciscaine. — Ouvrir la carrière mystique à toute âme en état de grâce. — Abondance de « chemins abrégés », de « secrets », de « moyens courts ». — « Chemin abrégé » et non « voie large ».

II. Trois étapes : vertus morales ; théologales ; pur amour devenu comme habituel.

III. Distinction capitale entre « théologie mystique », ou haute contemplation, et « vie mystique », la première, privilège de quelques-uns, la seconde proposée et facile à tous.

I. — A cette façon de concile qu'est notre présent volume, comment ne pas inviter quelque représentant direct, immédiat, officiel de cette splendide tradition franciscaine, qui, de saint Bonaventure au P. Ludovic de Besse, tient une telle place dans l'histoire de la prière catholique? J'avais d'abord pensé à étudier ici, et beaucoup plus à fond que je ne l'ai fait dans le tome II, l'insigne Benoit de Canfeld. En effet, je le retrouve partout, et je serais assez près de croire que, de toutes les influences qui ont façonné la prière du XVIIe siècle, il n'en est pas une qui dépasse la sienne. D'autant plus intéressant pour l'historien, que, par la voie de Canfeld, c'est encore le vieil Harphius qui parle. Harphius, un des grands trois ! C'est là néanmoins, — je veux dire cette conformité avec le subtil et le difficile Harphius, — ce qui m'a fait renoncer à mon projet. Par le caractère plus ésotérique de sa doctrine, Canfeld eût un peu gêné les autres Pères de notre concile, tous persuadés, comme nous l'avons vu, que l'essentiel de la mystique est à la portée de toutes les âmes. J'abandonne,

pour la même raison, aux spécialistes des grâces extraordinaires ou de la mystique intégrale, le grand capucin provençal, Alexandrin de la Ciotat, à qui nous aurons d'ailleurs l'occasion de serrer la main dans notre troisième partie : harphien lui aussi, et qui plus est, d'une ferveur pseudo-dionysienne, où j'aurais mauvaise grâce à me hausser. Enfin le regretté P. Ubald d'Alençon, qui fut un de mes guides les plus assidus, les plus aimables pendant les six premières étapes de ma course, m'a tiré d'embarras en me révélant le rare mérite d'un autre capucin, jadis assez fameux, mais que, jusque-là, je n'avais pas rencontré : le P. Paul de Lagny.

Il a beaucoup écrit, mais, autant que j'en puis juger, un seul de ses livres doit nous retenir, les autres ne dépassant pas la moyenne, comme le P. Ubald le reconnaîtrait volontiers. Mais laissons parler celui-ci. « Toute sa doctrine fondamentale, le P. Paul de Lagny (l'a ramassée)... dans un court ouvrage qui est en même temps comme son chant du cygne... Tout ce que le P. Paul a précédemment enseigné..., il le résume et le coordonne dans *Le chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu* (Paris. D. Thierry (réédition), 1763)... Si nous osions exprimer notre pensée entière au sujet de ce petit livre d'or..., nous dirions que de tout ce que les capucins français ont écrit sur ce sujet au XVIIe siècle, aucun volume n'est plus totalement et bellement représentatif de leurs doctrines spirituelles. Il y a là, ramassé, condensé et clairement exposé, à la française, tout ce que l'école de la rue Saint-Honoré (et du noviciat de Meudon) a enseigné, tout ce qu'ont prêché les P. P. Mathias de Salo, Benoit de Canfeld, Joseph de Paris, Honoré de Champigny, Louis d'Argentan, Martial d'Etampes [1]. » Et voilà

(1) *Annales fransciscaines*, août 1926. « On retrouve chez lui, dit encore le P. Ubald, comme chez ses prédécesseurs, la même suprématie de la volonté sur l'intelligence, sans distinction réelle de l'âme et de ses puissances... ; la même prédication de la conformité de notre volonté avec la volonté divine ; le même enseignement que notre oraison se conforme d'ordinaire à l'état de notre volonté, parce que, dans l'oraison « l'entendement reçoit beaucoup plus d'assistance de la volonté dans les aspirations surnaturelles... que la volonté n'en reçoit de l'entendement ». *Ib.*, p. 240-241. Suit

plus qu'il n'en faut pour justifier notre choix. Pour ma part, je ferai peut-être moins de cas de cet ouvrage assez confus, me semble-t-il, moins spéculatif qu'immédiatement pratique, et qui, bien qu'il promette de ramener à un seul exercice le travail de la perfection, en réalité parle un peu de tout. Combien plus cohérents, les petits livres, en apparence presque semblables, où le P. Piny nous propose, lui aussi, un moyen court d'arriver à la sainteté. On retrouve néanmoins dans le *Chemin abrégé* du P. de Lagny, et parfois très heureusement formulées, quelques-unes des vues essentielles que nous avons présentement pour objet de mettre en lumière : vues, qui n'ont rien de spécifiquement franciscain, mais sur lesquelles on serait désolé de ne pas voir flotter la bannière de saint François.

La plus fondamentale de ces vues, nous avons déjà eu recours pour la désigner, à ce mot douloureux, mais utile, de *panmysticisme*. Combler l'abîme que trop de spirituels, ambitieux ou timides, amis ou adversaires de la contemplation, entendent creuser entre les divers degrés d'une seule et même prière ; ouvrir la carrière mystique à toute âme en état de grâce, telle est en effet, l'inspiration centrale du P. de Lagny.

Il faut, écrit-il dans sa préface, qu'il y ait un moyen également commun aux personnes séculières et religieuses, qui les rende également parfaites ;

et ce moyen, pour lui, « n'est autre que l'observance de la volonté de Dieu ».

Toutes les autres méthodes qu'on propose pour tendre à la perfection, peuvent être utiles, pourvu qu'elles soient accompagnées

un rapide résumé du livre, un court tableau synoptique, p. 241-242. Le P. Ubald voulait uniquement attirer l'attention sur ce chef-d'œuvre oublié. « Notre conclusion ?... Nous sommes impardonnables de laisser dans la poussière des bibliothèques de pareils auteurs, surtout au moment même où, dans toute l'Eglise, il y a un renouveau de vie spirituelle ascétique et mystique... C'est la gloire des PP. Surin, Guilloré, Lallemant, Baïole, c'est la gloire de notre P. Ludovic de Besse, d'avoir rendu en France à la tradition chrétienne l'ampleur dans laquelle l'avait considérée notre P. Paul de Lagny », p. 243.

de l'exercice de la volonté de Dieu, qui en doit être l'âme..... Consultez, lisez, étudiez, spéculez, cherchez tout ce qu'il vous plaira, et après tout, vous trouverez que la volonté de Dieu est tout ce qu'il nous faut faire pour être sauvés, et pour devenir parfaits[1].

C'est trop évident, penserez-vous? Non, pas tellement, ou du moins pas pour tout le monde. L'itinéraire du pèlerin, dans le chef-d'œuvre de Bunyan, ne conseille pas de tels raccourcis ; le classique Rodriguez non plus. Le chemin de la perfection, tel que le tracent la plupart des spirituels, ressemble aux lacets éternels de Pierrefitte à Cauterets. Une vertu, puis une autre ; parmi elles, à son rang et à son heure, la conformité à la volonté de Dieu. Encore chaque vertu a-t-elle ses degrés, trois ou sept en moyenne, parmi lesquels il faut parfois beaucoup de subtilité pour se reconnaître. La méthode doit avoir ses avantages. Les âmes paisibles ou les têtues s'accommodent aisément du train omnibus. Il leur plaît même de s'arrêter aux petites gares. On souffle, on compte les kilomètres que l'on vient de parcourir. Chaque gare d'ailleurs, ou chaque vertu, est un petit monde plein d'imprévu, et dont on n'est pas fâché de faire lentement le tour. Pour d'autres, au contraire, et parmi elles les plus vives et les plus débiles, rien de plus ennuyeux ou de plus décourageant. Et puis, à tant s'examiner sur les vertus morales, on court le risque de s'enliser dans le moralisme, d'abandonner saint Paul pour Sénèque, d'oublier qu'après tout la grâce sanctifiante est la vertu de toutes nos vertus. Croyez-en plutôt un curieux écrivain à qui le traité de Rodriguez n'est certes pas étranger, l'abbé de Vignancour, ancien jésuite :

La pénitence, dit-il, la mortification, la patience sont de grands noms, et vous savez qu'on en fait la matière d'une infinité d'ouvrages, dont on occupe souvent les âmes, pendant toute la vie ; mais je veux bien vous dire, après tout, que ce serait des noms vides et sans mérite, pour ceux qui pratiquent ces vertus, s'ils les pratiquent comme les sages des païens ;

(1) *Le Chemin*, p. 8.

c'est-à-dire, séduits par l'excellence de ces vertus, et uniquement en vue de les acquérir, — et si l'intention première de plaire à Dieu en travaillant à les acquérir, ne donne à ces vertus

une noblesse et une élévation qu'elles n'ont pas de leur fond. Défaites-vous donc de ce préjugé..., que le chemin le plus court pour aller à la perfection, c'est par exemple la pratique de l'humilité ; que le moyen le plus prompt pour vous élever à Dieu, c'est la méditation..., l'aumône, le jeûne..., la pénitence... Ce n'est point précisément par la pratique de ces vertus, ni par l'emploi où on vous exercera de combattre et de détruire en vous les vices contraires, que vous parviendrez à être parfaits [1].

L'ouvrage que je viens de citer a pour titre : *La volonté de Dieu ; conduite spirituelle pour une âme*, et pour objet de montrer que, « de toutes les méthodes qui conduisent à Dieu, la plus solide et la plus divine est celle qui enseigne à faire parfaitement la volonté de Dieu » ; que cette méthode « est la plus droite... (que), dans sa simplicité et dans son unité (elle) fait trouver à l'âme une grande facilité à s'unir à Dieu ». Par où l'on voit que l'idée du P. de Lagny — idée qu'il tenait lui-même de Canfeld [2] — a eu du succès [3].

(1) *La volonté de Dieu. Conduite spirituelle pour une âme*, par M. l'abbé de Vignacour, Rouen, 1684. Ce livre, fort curieux, m'a beaucoup intrigué, l'abbé de Vignacour, étant inconnu des bibliographes. Il s'agit vraisemblablement de Jean de Vignancour, né à Moulins en 1624, qui entre au noviciat des Jésuites en 1644, et quitte la Compagnie en 1684 (Sommervogel). Quoique un peu pointu et tracassier, ce n'est certainement pas le premier venu. Il écrit assez joliment, et j'espère bien avoir, ou faire naître, l'occasion de parler de lui dans la suite de nos études.

(2) On se rappelle le titre de Canfeld, *Règle de perfection, contenant un bref et lucide abrégé de la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu* ».

(3) Que de livres pourrait-on citer qui tendent, par le même moyen, à simplifier les voies intérieures. Cette littérature des « raccourcis » voudrait une bibliographie particulière : les livres sur l'*abandon* y tiendraient une belle place. *Le moyen court* de Mme Guyon serait aussi de la fête : conformité à la volonté de Dieu, abandon, pur amour, seules diffèrent les étiquettes. Nous avons aussi, bien avant le P. de Lagny, un livret de Camus : *De la volonté de Dieu; secret ascétique*, Paris, 1638. Mais le dessein de Camus est particulier. Il suppose d'abord comme *self-evident* que « l'*adhésion* à Dieu, qui nous rend un même esprit avec lui, nous marque la vraie essence du divin amour, qui consiste en une parfaite conformité et soumission de notre volonté à la divine ». Eh ! justement, poursuit-il, « la difficulté est de connaître avec clarté » ce que

Dans la pensée des mystiques, « chemin abrégé » n'est pas synonyme de « voie large ».

Ne vous étonnez pas si cet exercice de la volonté de Dieu vous semble difficile dans les commencements, parce qu'il retranche toutes les mauvaises libertés de la nature corrompue, et resserre l'âme dans une sainte contrainte de se mortifier en tout et de tout ce qui n'est pas selon Dieu.

Cet exercice « ne donne au commencement que des rebuts ». Il consiste, en effet,

à renoncer en tout temps, en tout lieu et en toute occasion à sa propre volonté, pour faire celle de Dieu.... ; à vouloir tout ce que Dieu veut, en la manière qu'il le veut, dans le temps qu'il le veut, et pour les mêmes fins qu'il le veut, sans y mêler rien du nôtre... ; sans aucun intérêt particulier qui ne regarde que nous, mais seulement parce qu'il le veut et que c'est sa plus grande gloire ;

bref, un exercice d'amour pur ;

un total abandon à sa Providence, sans jamais s'inquiéter de ce qui nous peut arriver, dans le temps, ni dans l'éternité [1].

Dans sa pensée, est-ce là un exercice pour les débutants ? Oui, semble-t-il, puisqu'il se propose de nous conduire par un raccourci. Non, puisque la première étape de cette ascension sera tout occupée à la destruction des vices par « l'établissement des vertus contraires ». Il y a là un peu de brouillard, mais que nous verrons peu à peu se dissiper.

II. — Ainsi d'abord, un régime d'ascèse pure, semble-t-il, où l'on s'appliquerait surtout à l'acquisition des vertus morales. Après quoi, les théologales. Dans cette seconde étape, les âmes

ne font pas tant d'estime de l'action extérieure qu'elles opèrent,

Dieu veut « aux choses indifférentes, et qui ne sont ni commandées, ni défendues par aucune loi » ; difficulté qu'il reproche à la plupart d'avoir escamotée. Je crois qu'il en veut surtout à Canfeld ; en tout cas son livre est, si j'ose dire, très intelligent.

(1) *Le Chemin*, pp. 13, 14, 23, 27.

que du plaisir que Dieu prend à voir que ce qu'il commande est accompli. Ainsi, outre-passant toutes les créatures d'un vol très léger, elles vont trouver Dieu pour se réjouir uniquement en lui.

Non pas — et ceci est très remarquable. quoique un peu flou encore — non que, « dans la pratique de ce second état, on laisse celle du premier.

Au contraire : non seulement on la suppose, mais encore on la pratique encore d'une manière plus éminente[1].

Aussi bien, l'âme devenue « extraordinairement lumineuse », connaît-elle maintenant « par des espèces plus universelles, et par conséquent plus parfaites, les volontés divines, la beauté de la vertu ».

Si les vertus, dans l'état précédent, ont servi d'*objet prochain* à l'âme, sans avoir de fin plus relevée, sinon de devenir vertueuse, dans celui-ci l'âme, supposant qu'elle les a acquises par la miséricorde de son Bien-aimé, elle s'en sert comme de fondement, pour s'élever au Dieu des vertus, Dieu, en tant que souverainement aimable, devenant lui-même *immédiatement* le cher objet de son cœur.

Dans cette ascension les vertus morales deviennent en quelque manière théologales, et parmi celles-ci elles-mêmes, l'espérance tend à se muer en charité.

L'espérance en Dieu est si grande qu'elle passe en confiance ; de sorte que l'âme supposant les soins que Dieu a de son salut, elle ne s'en met plus en peine, pour ne penser qu'à le servir ; elle s'oublie elle-même pour ne se souvenir que de lui.... Comme elle tient Dieu pour son bon ami..., elle se fie totalement à sa souveraine bonté[2] ;

si totalement même qu'elle n'éprouve plus le besoin d'affirmer cette confiance. Ayant acquis l'habitude

de renoncer à sa propre volonté, pour se conformer à la divine,

(1) *Chemin*, pp. 75-76.
(2) *Ib.*, pp. 84-88.

le Saint-Esprit l'excite à aimer Dieu en tout ce qu'elle fait... Elle se transforme en celui qu'elle aime, *par autant d'actes d'amour qu'elle fait de bonnes œuvres.*

Troisième et suprême étape.

Mais enfin, l'habitude du divin amour étant formée dans la volonté de cette âme..., voici que le Saint-Esprit, son sage directeur, lui inspire une autre manière de conduite, beaucoup plus parfaite que les précédentes, en ce que les autres étant toutes actives, celle-ci, au contraire, demeure toute passive. Non que l'âme cesse d'aimer Dieu, mais parce qu'elle ne l'aime plus comme autrefois avec de grands efforts d'activité..., son cœur étant consacré par *état* à l'amour sacré de son Dieu. Il s'ensuit que tout ce qu'il veut par lui-même..., et que tout ce qu'il commande être fait par les autres puissances... devient aussi par état animé du même divin amour. Lequel, pour ce sujet, est appelé état d'union, à cause que, dans les états précédents, la volonté de l'homme tendait à celle de Dieu par les *actes* d'abnégation, de conformité et de transformation, mais dans l'état présent, la volonté humaine se trouvant parfaitement transformée en celle de Dieu, elle lui demeure heureusement unie[1].

Il écrit sous la dictée du sublime Canfeld, et, comme son maître, il force quelque peu la note. Même chez les contemplatifs les plus sublimes, la volonté humaine ne se trouve jamais « parfaitement transformée en celle de Dieu ». Il veut dire que cette volonté est si étroitement et solidement unie à Dieu, qu'elle n'a plus d'autre objet que de lui plaire. Ainsi pour la totale passivité qu'il semble attribuer à ces hauts états. Il entend simplement, comme il le dit plus loin, que « les actes y sont très simples... et tout réduits au seul amour. » Exemple, entre mille autres, du plaisir dangereux que semblent prendre trop d'écrivains spirituels à éblouir le lecteur par des descriptions fantastiques. Bien plus sages, nos salésiens, nos oratoriens, bref les divers maîtres du présent volume, qui en disent assez pour que l'âme la plus élevée se reconnaisse dans leurs descriptions, pas assez pour que la naïveté des débutants soit tentée de confondre

(1) *Chemin*, pp. 91-93.

le suprême degré avec le plus humble. Lagny toutefois a ceci d'excellent, qu'avec ces mêmes maîtres, il laisse le champ ouvert d'un degré à l'autre. Ce ne sont pas là, dit-il, « des vertus distinctes de la foi, de l'espérance et de la charité, mais ce sont les effets des mêmes vertus héroïquement pratiquées »[1]. Et encore, et le mieux du monde :

Comme la lumière du midi n'est point essentiellement différente de celle de l'aurore, puisque c'est la même, et qui est seulement rendue plus grande par des degrés plus intenses, de même la volonté de Dieu, que saint Paul appelle parfaite, suit les deux précédentes, dont celle-ci est la consommation, aussi bien que la perfection de l'âme qui s'y exerce. C'est pourquoi, comme le midi est une réunion de toutes les splendeurs que le soleil a envoyées sur la terre, depuis le premier instant du jour jusqu'au plus haut point de notre méridien, de même l'état de la volonté unitive consiste dans l'habitude formée et bien établie de toutes les vertus morales, et singulièrement des théologales...., avec toute leur suite, composée des dons et des fruits du Saint-Esprit ; bref des huit béatitudes qui sont proprement les actes héroïques de la vie mystique. Cette habitude donne une telle facilité,

sentie ou non, peu importe,

à l'âme, de n'agir qu'en Dieu et pour Dieu, qu'elle ne trouve presque plus de difficulté dans toutes les pratiques de la vertu... Elle a *comme* éteint tous les mouvements de sa propre volonté[2].

On ne tourne le dos ni aux vertus morales, ni à la foi, ni à l'espérance, mais, comment dire? on les transcende, on les *sublimise* dans la charité ;

Comme le grammairien, qui a acquis une parfaite habitude de mettre toutes les règles de la grammaire en pratique, perd l'idée de toutes les règles particulières..., sans manquer néanmoins contre ces règles, pour ne se servir que de sa simple habitude, qui lui donne une grande liberté d'exprimer correctement tout ce qu'il veut dire : de même, après que l'âme a passé par tous les états de la vie spirituelle et par toutes ses pratiques,

(1) *Chemin*, p. 98.
(2) *Ib.*, pp. 94-95.

elle s'en forme une espèce d'habitude dans son entendement et dans sa volonté, de sorte qu'à la façon des anges, cette âme voit tout d'un coup ce qu'elle doit faire, et le fait en effet, sans s'amuser à de longues délibérations [1].

D'où il suit, si je l'entends bien, que la différence principale d'une étape à l'autre, ne vient pas des actes eux-mêmes. Les actes du pur amour sont possibles, faciles, même dans la période où doivent prédominer les efforts de l'ascèse, actes déjà foncièrement mystiques, mais qui ne font pas d'un commençant un contemplatif au sens rigoureux du mot ; la différence est plutôt dans le passage de ces actes fugitifs et clairsemés, à un commencement d'habitude, puis de l'habitude à la solidité des états. Ce qui nous amène enfin au chapitre le plus remarquable de cet ouvrage, à la distinction entre la « théologie mystique » et « la vie mystique » ; la première des deux étant une faveur extraordinaire, la seconde une grâce offerte à toutes les bonnes volontés, et en quelque sorte commune. Nous venons de rappeler la différence entre un acte et un état mystique ; il y en a une aussi, et très grande, et que plusieurs maîtres n'ont pas su nettement marquer,

entre la théologie mystique et la vie mystique, en ce que la théologie mystique est une science cachée de Dieu et la vie mystique est le principe du mouvement et du repos caché en Dieu.

III. — Il prend ici *théologie mystique*, au sens très spécial que le pseudo-Denis a mis en faveur et que le XVIIe siècle gardait encore. Ce mot, d'ailleurs assez mal choisi comme quelques autres du lexique dionysien, ne désigne pas, comme il fait aujourd'hui, une discipline savante, une des branches de la théologie catholique ; la théologie mystique des anciens est elle-même une vie et dont l'étude n'ouvre pas l'accès ; elle serait plutôt synonyme de « contemplation », au sens le plus sublime de ce mot qui est, lui aussi, un vrai buisson d'équivoques.

(1) *Chemin*, pp. 98-99.

La théologie mystique appartient à l'entendement, puisqu'elle est une connaissance de Dieu ; mais la vie mystique regarde formellement la volonté, parce que l'âme ne vit en Dieu qu'à proportion qu'elle aime Dieu. La théologie mystique est en vérité le don de la sublime contemplation, que Dieu ne communique pas à toutes les âmes, *quoique, d'ailleurs, parfaites ;* mais la vie mystique regarde la sainteté des actions, laquelle est commune à toutes les âmes dont la volonté est parfaitement conforme à celle de Dieu

La théologie mystique procède originairement de la vie mystique et de la volonté humaine, quoiqu'elle soit l'acte formé de l'entendement, en ce que c'est la volonté, en tant que remplie d'amour, qui applique l'entendement à *connaître Dieu d'une manière héroïque*, dans ses contemplations passives.

Je n'ose l'interrompre de peur de priver les doctes d'une formule qui peut les intéresser, mais que, pour ma part, je n'essaie même pas de comprendre. Comment la volonté peut-elle appliquer l'entendement à une « contemplation passive » et dont l'objet — une connaissance héroïque — dépasse les forces de l'entendement ? Mais nous sommes ici en plein ésotérisme ; nul besoin d'allumer notre lumignon.

Mais la vie mystique ne procède pas de la théologie mystique, puisque cette seconde suppose la première, *et qu'on vit ordinairement de la vie mystique, sans avoir le don de la vie contemplative.*

A la bonne heure ! nous nous retrouvons ici, dans la zone non pas des idées claires, mais des certitudes : le dogme de la grâce habituelle.

La Théologie mystique, outre les préventions de la grâce, demande encore des dispositions naturelles, qui ôtent les obstacles aux effets de la grâce ; d'où il arrive que ceux qui ont un esprit pesant, curieux, scrupuleux ou inquiet, ne sont ordinairement pas propres pour la contemplation divine ; mais tous sont propres pour la vie mystique. La Théologie mystique se forme par les actes de l'entendement élevé par la foi, pour contempler Dieu d'une manière héroïque, mais la vie mystique consiste *dans les opérations de la volonté en tant qu'elle est animée de la charité et excitée par les dons du Saint-Esprit*, pour produire tous les actes héroïques de vertu que Dieu nous commande ou nous conseille de pratiquer.

Que ce mot d'héroïque appliqué non plus aux actes de l'entendement, mais à ceux de la volonté ne vous épouvante pas. Héroïque déjà, l'acte de charité que tous les fidèles récitent matin et soir. Quant à cette connaissance « héroïque », dont parle le P. de Lagny, on aimera, j'imagine, le sonore et l'imprévu de cet adjectif, mais il n'en faudrait pas conclure que toute contemplation sublime abonde nécessairement en vues sublimes, au sens profane du mot. L'héroïcité est ici dans le mode plutôt que dans l'objet de la connaissance. Cette contemplation n'est pas, en effet, le monopole du génie. L'intelligence la plus médiocre peut s'y trouver élevée, et les lumières qu'elle recevra, si elle tâche de nous les communiquer, nous paraîtront assez ordinaires. Tant s'en faut que toutes les confidences des mystiques, même les moins suspects d'illusion, nous ravissent. Et si d'aventure elles nous ennuyaient, cela ne tirerait pas à conséquence, puisque enfin ils n'ont pas reçu mission d'enseigner. Héroïques néanmoins par leur origine toute surnaturelle. Au lieu d' « héroïque », j'avais jadis tenté « flamboyant » [1]. Il dit mieux l'éblouissement mental qui accompagne ces grâces lumineuses, peut-être ne rappelle-t-il pas moins clairement que de telles grâces n'appartiennent pas à l'essence même de la vie mystique.

La Théologie mystique ne peut subsister sans la vie mystique, puisqu'on ne peut pas connaître héroïquement Dieu, qu'on ne l'aime d'une manière aussi héroïque que surnaturelle ; mais la vie mystique peut subsister sans la théologie mystique, puisqu'on peut aimer héroïquement Dieu sans avoir le don de la contemplation divine, ainsi qu'il est arrivé au regard de plusieurs grands saints.

Par où s'envole, comme un oiseau moqueur, le problème que certains *ascéticistes* discutent si gravement, et toujours pour le résoudre par la négative : tous les saints canonisés ont-ils reçu la grâce mystique ? Mais bien entendu, et avec

(1) Cf. le chapitre sur le *Mysticisme flamboyant* et sur les *mystiques du silence*, dans mon tome VI.

eux des millions de fidèles qui ne seront jamais canonisés. *Turba magna.* Mais ils ne reçoivent pas tous la grâce d'une contemplation « héroïque ».

Enfin, la Théologie mystique peut être *contrefaite* et déguisée par la nature, ainsi qu'il arrive en ceux qui ont peu de grâce et beaucoup de *dispositions naturelles pour la contemplation passive*, et qui ne laissent pas d'être très imparfaits devant Dieu. C'est pourquoi il ne s'y faut pas arrêter, ni faire un grand fondement, comme si l'on était aussi immanquablement parfait qu'on est avancé dans cette sorte d'oraison. Mais, quant à la vie mystique, qui ne subsiste que par la mort de la propre volonté, afin que la volonté de Dieu seule règne dans l'âme, elle peut donner de l'assurance à celui qui en est animé ;

(une certaine assurance, veut-il dire, sans doute, mais non pas une absolue certitude)

puisque tout l'abrégé de la perfection consiste à mourir à nous-mêmes, pour vivre en Dieu seul, en faisant sa sainte volonté avec toute la fidélité qui vous sera possible.

Toutes ces différences nous montrent clairement que la volonté humaine, parfaitement conforme à la divine, est la grande disposition qu'il faut avoir pour entrer dans la pratique de la vie mystique, et que la vie mystique prépare l'esprit pour avoir accès dans les secrets de la Théologie mystique, laquelle enfin sera accordée à l'âme fidèle, si Dieu la veut attirer à soi par l'esprit de la contemplation [1].

Ainsi la carrière mystique est largement ouverte à tous les fidèles, puisque, d'un côté, dans les actes d'acquiescement à la volonté divine, actes dont nous sommes tous capables, passe déjà le courant mystique de la grâce sanctifiante, et que, d'autre part, la multiplication de ces mêmes actes établit insensiblement une âme dans cet ensemble de dispositions, dans ces « états » qui sont proprement la vie mystique. Pour la contemplation proprement dite, elle suivra s'il plaît à Dieu ; la vie mystique y prépare, y tend d'elle-même, elle ne l'exige en aucune façon. Nul besoin pour notre chapelle intérieure de ces vitraux flamboyants.

(1) *Chemin*. pp. 141-150.


FRANCOIS DE CLVGNY PRESTRE DE LA CONGREGATION DE L'ORATOIRE
Naitre d'un noble Sang. Croître dans la Vertu,
Remplir tous les devoirs du Sacré ministere,
Relever tendrement le pécheur abbatu,
Estre L'appuy du Juste, et du pauvre le pére,
Apôtre dans la chaire et victime a l'autel:
C'est de Cet homme Saint le portrait Naturel.

CHAPITRE IV

FRANÇOIS DE CLUGNY (1637-1694) ET LA MYSTIQUE DES PÉCHEURS

I. **Boucs et corbeaux.** — Aigues-Mortes. — Marguerite de Beaune. — Clugny oratorien. — Dijon. — Les Bénéfices. — Humour, vertu et orthodoxie.

II. La mystique des pécheurs. — § **1.** « **L'état de pécheur** ». qui n'est pas « le moins propre... à faire des saints ». — L'Enfant prodigue et la Chananée. — A bas le péché, vive « le poids du péché » ! — Paradoxe sur les délais de la confession. — Les conversions orgueilleuses et les nouveaux riches de la sainteté.

§ **2. L'oraison et l'activité mystique des pécheurs.** — Pas de « belles pensées », pas de littérature. — Molière et Clugny — Il ne permet aux pécheurs que la prière même des saints. — Oraison des innocents et oraison des pêcheurs. — Critique des méthodes; de la sensibilité dévote; des activités intellectuelles. — Les pécheurs et l'oraison de silence

I. — Celui-ci est encore un des fils de ce prodigieux, de ce prodigue et inépuisable Oratoire. Aussi oublié que Noulleau, non pas moins profond ni moins savoureux, plus original peut-être, ou du moins plus paradoxal, et si vite lu ! *La dévotion des pécheurs par un pécheur; Le manuel des pécheurs par un pécheur; De l'oraison des pécheurs par un pécheur*, même sous la robe de maroquin rouge dont les a revêtus le relieur de la Bibliothèque du Roy, les principaux ouvrages de François de Clugny ne pèsent pas beaucoup plus, à eux trois, qu'une plume de corbeau. Le saint homme me saurait gré de choisir cet oiseau, de préférence à la colombe. Il affichait sa qualité de pécheur avec une sorte d'allégresse, qui aurait enchanté Péguy, et qui, de son vivant, manqua lui jouer de mauvais tours. Son confrère Noulleau se tenait pour très honoré d'appartenir à la foule

des pénitents. Clugny veut plus bas encore. Le panache couleur de cendre qu'arbore la pénitence lui paraît trop éclatant. Pécheur, rien que pécheur, c'est là sa profession, son état, et, pour ainsi dire, sa noblesse. Il borne ses désirs à réaliser aussi parfaitement que possible, par ses actes, et plus encore par tout son être, l'idée pure de pécheur. Il transpose, sur le mode pindarique, les gémissements du Psalmiste : *Peccatum meum contra me est semper*. Jusqu'à la mort exclusivement, sa prière serait volontiers : *et cum hœdis me sequestra*. Il se range, il se carre, avec une telle conviction, parmi les boucs et les corbeaux, il défend avec une telle énergie sa piteuse place, que notre imagination mise en branle tâche d'évoquer les forfaits dont ce converti ne veut secouer ni le poids ni la honte. Peine perdue, nous assure le biographe de ce « prétendu pécheur ». « Il se dépeint partout avec des couleurs si noires, que, si on prenait ses expressions au pied de la lettre, le plus favorable jugement qu'on en pût porter serait que sa jeunesse a été aussi déréglée que celle de saint Augustin. Cependant il y a tout lieu de présumer qu'il a conservé fidèlement l'innocence du baptême[1]. » Nulle affectation néanmoins dans cette attitude. Si Clugny n'est pas sincère, qui le sera? Nous verrons d'ailleurs bientôt où le mène son idée fixe, et comment sa métaphysique de l'état de péché rejoint sans effort la doctrine, plus consolante encore que sublime, de tous nos mystiques.

Le peu que nous savons de son histoire est exquis. Saint Louis, Barrès, et le mistral se rencontrent près de son berceau. « Issu d'une des plus nobles maisons de Bourgogne, célèbre dans la province depuis plus de six cents ans, (il) était fils de Guy de Clugny, lieutenant du roi d'Aigues-Mortes, place et port de mer du Bas-Languedoc. Il y naquit

(1) *Abrégé de la vie du Père François de Clugny, prêtre de l'Oratoire*, par un Père de sa Congrégation (Bourrée), Lyon, 1698, pp. 1, 2. La notice du P. Cloyseault sur le P. de Clugny (*Bibliothèque oratorienne*, III) n'est qu'un résumé du livre de Bourrée.

le 4 septembre 1637. Il eut pour mère Anne du Conseil de Condamine, vertueuse dame qui, après la mort de son mari, fut reçue, pour sa piété, première dame d'honneur chez la religieuse princesse de Conti (Martinozzi) »[1]. Elle quittera bientôt la cour pour s'installer à Beaune, attendant, pour faire profession chez les carmélites de cette ville, que ses deux fils n'aient plus besoin d'elle[2]. Sainte femme et qu'on devine charmante, je veux dire souriante. « Sa tendresse pour son cadet était si grande que, n'osant le caresser autant que le mouvement de la nature l'y poussait, de peur qu'il ne devînt indocile par trop de mignardises, elle lui baisait souvent la poitrine, lorsqu'il était endormi, imitant en cela, sans le savoir apparemment, saint Léonide, qui, charmé du beau naturel d'Origène, son fils..., s'approchait souvent de son lit pendant qu'il dormait, lui découvrait l'estomac et le baisait avec respect, comme un sanctuaire de l'esprit de Dieu. » Elle voyait beaucoup la sœur Marguerite du Saint-Sacrement, et c'était peut-être pour se fixer auprès d'elle que la jeune veuve était venue résider à Beaune[3]. « Un jour qu'elle alla (lui) rendre visite et qu'elle avait mené avec elle son petit François, elle s'avisa de le faire passer par le tour en forme d'un ballot de quelque ornement. Elle dit donc à la sœur Marguerite, qu'elle voulait lui montrer une pièce d'étoffe, dont elle avait dessein de faire un parement d'autel à l'Enfant-Jésus, afin qu'elle vît si elle lui agréerait. Cette petite tromperie ayant réussi, la sœur Marguerite fut contrainte de regarder notre petit François ; elle le porta aux pieds de l'Enfant-Jésus, et, après avoir fait sa prière, le rendit à Madame sa mère en lui disant qu'il serait un jour un saint et un des grands ornements de l'Oratoire[4]. » Aux

(1) Batterel, III, p. 463. Ils étaient parents de Mme de Souvré.

(2) C'est du moins ce que semble dire Batterel. Mais je crois plus probable que, jusqu'à son entrée au Carmel, Mme de Clugny aura fait à Paris les séjours plus ou moins longs qu'exigeait sa charge auprès de la princesse de Conti.

(3) *Abrégé*, pp. 6, 7.

(4) Sur Marguerite de Beaune, cf. l'*Ecole française*.

obsèques de Marguerite, « il parut en surplis, une couronne de fleurs sur la tête »[1].

Cette noble proie que le Carmel lui offrait ainsi, l'Oratoire n'avait qu'à tendre la main pour la saisir. C'est en effet chez les oratoriens de Beaune, et sous la direction particulière du P. Paulinier que le petit François fait ses études. « Dans ses jeux d'enfant on remarquait qu'il s'appliquait à de petites subtilités de mathématiques, d'une manière ingénieuse et au delà de son âge. Cette inclination pour les mécaniques et les machines lui a duré toute sa vie[2]. » Cela expliquerait-il, en partie du moins, ce que sa doctrine présente, en effet, « d'ingénieux » et d'un peu géométrique ?

« A l'issue de sa rhétorique, il demanda avec tant d'instance d'entrer dans l'Oratoire, que, quoiqu'il n'eût que quatorze ans..., Madame sa mère y donna les mains et le fit venir à Paris, où il fut reçu, le 11 novembre 1651, par le P. Bourgoing. Après son institution (noviciat), « il fut étudier en philosophie à Juilly, et fit après sa théologie à la maison de Paris, avec un merveilleux progrès, ayant l'esprit naturellement bon et solide. Sa jeunesse le fit ensuite exercer dans l'emploi des classes. Il enseigna les belles-lettres au Mans, à Beaune, à Angers, à Troyes et à Montbrison ; et il n'y a aucune de ces maisons qu'il n'ait laissée embaumée de sa bonne odeur, c'est-à-dire de celle de Jésus-Christ. On distinguait ses écoliers de tous les autres par leur piété et modestie. Il parlait peu, était fort retiré et d'une exactitude inviolable à ses règlements.

« Il fut ordonné prêtre en 1662 à Troyes. Faisant la rhétorique à Montbrison en 1664, un jour qu'il était dans la bibliothèque, comme il étendait la main pour tirer un livre, il devint tout à coup aveugle, triste épreuve pour un homme de vingt-six ans, qu'il porta néanmoins tant qu'il plut à

(1) *Abrégé*, pp. 6, 8.
(2) *Ib.*, p. 15.
(3) *Ib.*, p. 12.

Dieu de la faire durer, avec la fidélité et la résignation de Tobie. Après tous les secours qu'il put tirer des plus habiles oculistes de Paris, où on le fit venir pour cela, il lui resta toujours une faiblesse de vue, et deux petites taches obscures, qui se présentaient toujours devant les objets qu'il regardait, sans l'empêcher de lire et d'écrire, quoique non sans peine. Cet état détermina le P. Senault à le placer à Dijon, maison de repos, où il devait être auprès de Monsieur son frère établi en Bourgogne, province de leur origine ; et, depuis 1665 qu'il y vint demeurer jusqu'à sa mort, cette ville a été le théâtre de ses travaux et de ses vertus apostoliques.

« Durant près de trente années qu'il y a passées, sa vie n'a été qu'un cercle continuel de bonnes œuvres et d'exercices de vertus... Catéchiser, prêcher, confesser, visiter les pauvres et les malades, étudier l'Écriture sainte et les Pères, surtout saint Augustin et saint Bernard, ses maîtres de prédilection, tel fut en deux mots le cours de sa vie...

« A son insu, son frère lui fit résigner par un de leurs parents deux petits bénéfices simples, dont il lui fit venir les provisions de Rome, sans même qu'il s'en doutât. Après s'être débattu près d'un an pour ne les pas accepter et n'en avoir pris possession que pour céder aux importunités de son frère, au bout de deux ans qu'il les conserva, il s'en démit entre les mains des collateurs ordinaires, ne pouvant résister plus longtemps à la crainte que, dans la collation qui lui en avait été faite, ou dans l'usage qu'il en ferait, il n'y eût quelque chose contre les règles. Il exigea même de son frère une somme de mille deux cents livres sur son patrimoine, pour donner aux pauvres tout ce qu'il croyait s'être approprié du revenu de ces bénéfices, durant qu'il en avait joui, et lui fit en même temps une donation irrévocable et universelle de tout ce qu'il pouvait prétendre de sa maison, ne se réservant sur ses droits qu'une pension si modique qu'à peine pouvait-elle suffire à lui fournir des

habits, sans inquiétude pour l'avenir et sans égard aux infirmités habituelles dont il était dès lors travaillé[1]. »

Nous avons la lettre qu'il écrivit à son frère pour lui faire agréer ou excuser cet abandon de ses bénéfices. Elle est émouvante et nous ouvre des jours curieux sur un cas de conscience qui ne tourmentait pas tous les bénéficiers du grand siècle.

La peine que je souffre depuis deux ans que je possède ces bénéfices, s'augmente tous les jours au lieu de diminuer. Je vous conjure au nom de Dieu et de toute l'amitié que vous avez pour moi de souffrir que je les quitte ; ma damnation, que je vois inévitable si j'en use autrement, me jette dans un trouble qui m'ôte le repos. Je vous prie d'avoir égard à mon éternité ; je les ai très mal acquis, je m'en acquitte encore plus mal, je ne crois pas pourtant que, comme on fait maintenant, la plupart des autres s'en acquittassent mieux ; et néanmoins je suis persuadé que, vivant de cette sorte, on ne peut se sauver. Je n'examine pas si les autres bénéficiers sont damnés. C'est à Dieu de juger de tout, mais la crainte de me perdre fait que je ne peux me résoudre à garder davantage mes bénéfices, ni aussi à les remettre à mes neveux, de peur de contribuer à leur damnation. Vous pouvez bien croire que la connaissance que j'ai de vos besoins et de votre nombreuse famille, jointe à mon inclination naturelle, me porterait à en user autrement, mais je ne puis aller contre ma conscience ; appelez-la scrupuleuse tant qu'il vous plaira. Il vaut mieux pécher par cet excès que par un autre.

Il est vrai que je suis incommodé, il y a apparence que je le deviendrai davantage, et depuis vingt et un ans que je suis dans l'Oratoire, je sais les petites commodités qu'un peu de bien y apporte.

Que cette ligne, si peu éloquente, est pathétique ! Et sous la plume d'un gentilhomme. Voici, du reste, une de ces « petites commodités », que ses bénéfices lui avaient permis de s'offrir et auxquelles il venait de renoncer. Presque aveugle, comme nous savons, il avait pris « durant quelque temps un lecteur à gages, qui lui lisait trois ou quatre heures par jour »[2].

(1) Batterel, III, pp. 463, 365.

(2) *Abrégé*, p. 28.

Tout cela n'est encore rien en comparaison de vos intérêts et de votre nombreuse famille qui me touche plus que toute autre chose. Néanmoins, depuis deux ans que j'examine ces inconvénients, quelque effort que je fasse pour me persuader selon mon inclination, la nature qui semble parfois devenir la plus forte, est enfin contrainte de céder à la conscience.

« Quelques années auparavant, le prince et la princesse de Conti voulaient lui faire avoir un évêché. Rien ne leur était alors plus aisé par la faveur du cardinal Mazarin, oncle de cette princesse. Ils en parlèrent à sa mère, que, dans un voyage entrepris pour aller aux eaux de Sainte-Reine en Bourgogne, ils furent voir tout exprès, dans son couvent des Carmélites de Beaune. Ils ne lui demandaient pour cela qu'une assurance qu'après la demande faite, son fils ne refuserait pas. Cette vertueuse mère... leur fit... entendre qu'il n'y fallait nullement compter. On le demanda à la grille pour saluer leurs Altesses, car il se trouvait alors à Beaune ; mais, s'étant douté qu'elles pourraient lui faire cet honneur, il s'alla cacher pendant près de vingt-quatre heures dans un petit réduit de la maison, où l'on serrait le charbon... Quand le Roi se rendit pour la seconde fois maître de la Franche-Comté en 1674, la Reine, avec toutes les dames de la Cour, resta près de six semaines à Dijon. Non seulement le P. de Clugny résista aux invitations que plusieurs entre les amis de Madame sa Mère lui firent de les aller voir — les grandes dames qui l'avaient caressé enfant — mais il ne voulut pas même monter en chaire, tout le temps que la Cour séjourna dans cette ville[2]. »

Une pointe d'humour, sans doute, mais rien de sinistre. Il était la douceur même. Il avait une dévotion particulière pour saint François de Sales « le Moyse de la loi nouvelle, disait-il, le plus doux des hommes ».

Il n'y a point peut-être eu de saint, écrit-il encore, depuis le

(1) *Abrégé*, pp. 39-42.

(2) Batterel, III, pp. 465, 466.

disciple bien-aimé, qui l'ait égalé sur ce point... Il rendait aisées les voies de Dieu, non pas en les élargissant, mais en convainquant les plus délicats que les commandements ne sont pas pénibles... C'est un saint de la connaissance de nos pères, qui est né dans ce voisinage, et presque sous nos yeux. Il a été comme un fleuve doux et paisible qui roule ses eaux sans bruit[1].

Tout cela est délicieux, mais appeler François de Sales « le Moyse de la loi nouvelle » la belle trouvaille, et qui justifie la construction du présent volume ! Avec cela, peut-être assez inflexible au confessionnal, c'est la marque de l'Oratoire, mais certainement pas jusqu'à la rigueur janséniste. Clugny était décidément pour la communion fréquente, je veux dire, au moins bi-mensuelle. « Il faisait moins envisager dans ce sacrement la majesté redoutable et la sainteté de Jésus-Christ que sa bonté ineffable. Sa maxime était que les péchés de pure fragilité et nos faiblesses ordinaires... ne devaient pas être un obstacle à la fréquente communion, et il ne pouvait souffrir qu'on eût opposition à cette libéralité du Sauveur, sous quelque prétexte que ce pût être... Il prétendait, et il se confirmait dans cette pensée par son expérience, que c'était un moyen très efficace pour affaiblir et ruiner les forces de la concupiscence[2]. » Il n'a jamais « fait difficulté de se rendre aux décisions de l'Église. Il n'eut garde... de s'exposer à voir troubler son repos par une curiosité imprudente, ou du moins *dessécher et refroidir sa piété* ». Avis à ces Messieurs du Port-Royal, et à ces dames ! « Il réglait de même sa conduite et sa direction indépendamment des questions qui se sont agitées dans ces derniers temps..., je veux dire comme si elles n'étaient pas nées, s'en tenant, pour ce qui le regardait, à ce que la tradition lui en avait appris avant ces disputes, et voulant que ceux qu'il dirigeait, sans s'en embarrasser, s'en tinssent à leur caté-

(1) *Sujets d'oraison pour les pécheurs sur les saints et les saintes les plus remarquables*, Lyon, 1696, I, pp. 36-48. Ouvrage posthume, qui est en partie du P. Bourrée son éditeur.

(2) *Abrégé*, pp. 80, 81.

chisme... ; persuadé que l'état heureux des âmes à l'égard de la religion est d'être pleinement soumises à l'obéissance de la foi, ce que saint Augustin appelle *pectora simpliciter fidelia*... Pourquoi affronter témérairement le démon?... la partie n'est pas égale [1]. » Pour lui-même, il poussait la mortification très loin, à la manière de ce temps-là. « Il s'était fait lui-même une espèce de corselet de fer-blanc battu, un peu maniable (souple), mais râpé en dedans, avec lequel il fut fort honteux, un jour, d'être surpris, l'ayant sur le corps, par un homme familier avec lui, qui s'en aperçut en lui serrant la poitrine avec les deux mains, sans se douter de sa découverte ». L'aura-t-il donc pris pour un corset de dandy ? Remarquez en passant la vigueur moliéresque — et très grand siècle — de ces embrassades. « Il couchait ordinairement sur des planches... et n'avait qu'une pièce de bois pour chevet... Se trouvant une fois à la campagne chez un ami, plutôt que de manquer de planches, il détacha un des volets des fenêtres de la chambre où on l'avait couché ; mais ce volet, assez fraîchement peint à l'huile, joint à la chaleur du lit, trahit le saint pénitent par les traces de couleur, qui se trouvèrent le lendemain dans ses draps [2]. » Voilà un quiétiste d'une espèce rare. Car il va sans dire qu'on l'accusa d'enseigner dans ses livres l'impudique doctrine de Molinos, en même temps qu'on voulut le faire passer pour un « homme outré, jetant mal à propos du trouble dans les consciences ». Le moyen de concilier ces deux calomnies ! C'est bien simple. Il « faisait foule » au pied de sa chaire, et il confessait tout Dijon. Ils le poursuivront même après sa mort, et la notice venimeuse que lui a consacrée la *Bibliothèque janséniste*, n'est pas le chapitre le moins inique de ce méchant livre, si justement condamné par l'Église. Nous discuterons bientôt, du reste, les quelques exagérations de plume qui ont pu fournir l'ombre d'une apparence à de telles

(1) *Abrégé*, pp. 161, 162.
(2) Batterel, III, pp. 470.

accusations. Mais pour la doctrine même de ces petits livres, elle ne saurait paraître suspecte à qui l'étudie « avec un esprit de frère et d'ami », comme il le demandait lui-même, et comme saint Ignace nous y exhorte, au préambule des *Exercices*. « Tout homme vraiment chrétien doit être plus disposé à justifier une proposition obscure du prochain qu'à la condamner », à combien plus forte raison quand ce prochain a mené une vie héroïquement sainte, et que nombre de personnes « se sont élevées, sous sa direction, à une éminente piété ». « Il avait passé comme un proverbe à Dijon qu'aller au P. de Clugny et se convertir sincèrement n'étaient qu'une même chose[1]. »

II. — La mystique des pécheurs

§ 1. « L'état de pécheur ».

Que dirait-on d'un magister de village qui, pour apprendre les quatre règles à ses élèves, leur donnerait un traité de mathématiques sublimes, ou la *Princesse de Clèves* pour les façonner à la civilité puérile et honnête? Ainsi font néanmoins, la plupart des auteurs dévots. On croirait, à les lire, que la sainteté court les rues. Ils n'écrivent que pour les parfaits.

(1) Batterel, III, p. 467. Détail amusant, Batterel, qui n'a pas de peine à venger le P. de Clugny des injustes soupçons que nous avons dits, n'est pas loin de le juger quelque peu douteux sur un autre point. « Il y a, écrit-il, page 48 (des *sujets d'Oraison*) un trait qui, pris à la lettre, ferait — ce qu'à Dieu ne plaise ! — du P. de Clugny un infaillibiliste, au sujet de saint Pierre qui se jette à la mer pour aller joindre Jésus-Christ. Clugny ose dire en effet : « Ne nous jetons pas avec présomption dans la profondeur des mystères, en y voulant trop raisonner. Cette témérité en a fait périr plusieurs, et saint Pierre seul a ce droit. C'est à lui à se jeter dans les grandes questions. » Ceci paraît un peu outré. Juge des controverses, le Pape n'en est pas le seul initiateur. Mais, au lendemain des grandes explosions gallicanes, l'outrance est jolie, si j'ose ainsi m'exprimer. Il continue, et si bien ! « Quelque profondeur qui s'y rencontre, il ne laissera pas d'arriver infailliblement à Jésus-Christ. C'est à son vicaire, c'est à celui qui tient sa place sur la terre, à décider des hautes vérités ; pour nous, n'entreprenons pas même de les sonder, ni de les examiner. (Il s'adresse aux simples fidèles, non aux théologiens.) Contentons-nous, quelque zèle que nous sentions, de demeurer dans le vaisseau, dans l'Eglise avec modération et une humble soumission. Nous ne laisserons pas d'arriver à Jésus-Christ, où saint Pierre nous aura montré le chemin. » Batterel, III, p. 475.

J'avoue ingénument que, n'ayant point trouvé de livres d'oraison qui, dans les avis aussi bien que dans les sujets qu'ils proposent, n'apprennent à la faire en saints, lorsque j'ai voulu les suivre, je me suis toujours trouvé si accablé du poids de mes péchés, que, ne pouvant donner à mon âme trop chargée ce vol tout céleste auquel les saintes méthodes semblaient m'attirer, je me suis trouvé contraint de me fixer à ma pauvreté. C'est ce que j'ai appelé avec Job me rouler sur mon fumier, ou racler comme lui, avec un méchant test de pot de terre, l'ordure de mes ulcères, et m'entretenir à son exemple avec ma pourriture[1].

Et comme il doit s'en trouver quelques-unes de « sa classe »[2], c'est à eux que le P. de Clugny destine ses petits livres. Sieyès au rebours, il ne souhaite pas que le tiers-état des chrétiens devienne tout, mais, au contraire, qu'il se tienne content et qu'il s'enracine même dans sa roture. Il ne s'adresse donc ni aux grands seigneurs, ni aux parvenus de la sainteté, c'est-à-dire, ni aux innocents, « ni aux pécheurs réhabilités par des grâces, qui semblent oublier leurs crimes », et même leur permettre cet oubli. A chacun son rang, son état. Le nôtre, à nous pécheurs, nous suffit ; nous ne prétendons pas à en sortir. Aussi bien cet état n'est-il peut-être pas « le moins propre de tous à faire des saints » !

Roture, sans doute, mais qui vaut noblesse. Nous avons d'assez glorieux ancêtres, ce pauvre publicain, par exemple, qui

vint s'humilier devant Dieu. Encore n'osait-il en approcher. Il demeura à la porte... ; personne ne l'introduit... ; et il s'en retourne sans avoir entendu cette parole si consolante :... Vos péchés vous sont pardonnés.

Et la Chananée, et la Magdeleine :

Peut-on rien s'imaginer de si froid que Jésus-Christ dans le commencement? Il ne la regarde seulement pas.... Au lieu de la relever et de la consoler comme aurait fait le Père de l'Enfant prodigue, il s'entretient avec le Pharisien d'une longue parabole,

(1) *Manuel des pécheurs*, pp. 15-14.
(2) *Ib.*, p. 16.

qu'apparemment cette pécheresse n'entendait pas, et qui cependant se mourait de douleur[1].

Il y aurait bien, dans notre galerie d'ancêtres, un autre portrait, mais comme à le trop regarder, nous pourrions battre la campagne, nous l'avons retourné contre le mur. C'est l'Enfant prodigue. Il semble, en effet, qu'il en fut trop tôt quitte. Le droit du jeu et de la justice voulait qu'il demeurât au moins pendant quelque temps, non plus par désordre, mais par... pénitence, exilé de la maison de son père. Il fallait le laisser un peu avec ses pourceaux, enfoncé dans leurs ordures, et le bon de l'affaire aurait été de l'y tenir noyé si longtemps que, crevant d'infection, il en conçût un dégoût éternel de lui-même. Les bras grands ouverts pour le pardon, certes, mais ni le veau gras, ni la musique. Il est vrai que, pour une fois, la bonté de Dieu, qui paraît extrême dans toute cette parabole, tint une autre conduite ; mais cela ne nous donne pas le droit de nous plaindre, ni même de nous étonner, « lorsque au lieu de nous considérer comme ses enfants », il nous traite « avec la Chananée comme des chiens »[3]. C'est là, du reste, sa méthode la plus habituelle et « ce qui n'a duré que quelques moments à l'égard de la Madeleine et de la Chananée dure ordinairement toute la vie à l'égard de la plupart des autres pécheurs ». Méthode qui n'a rien de si affligeant pour nous, et tout au contraire.

Tout dépend donc de *l'usage de cet état*. Demeurons seulement comme il faut dans la qualité de pêcheurs ; traitons-nous et comportons-nous comme tels, et pourvu qu'on ait la fidélité de vivre en pécheurs, j'ose assurer qu'on ne peut manquer de mourir en saint.

(1) La *Dévotion des pécheurs*, préface non paginée.

(2) *Ib.*, préface.

(3) *Ib.*, pp. 69. 70.

C'est là tout le dessein qu'il se propose, au cours de ces trois petits volumes :

Apprendre aux pécheurs à vivre et à se comporter comme tels en toutes choses, n'oubliant jamais ce qu'ils sont, et demeurant toujours enfoncés et anéantis dans l'abîme qu'ils se sont creusé eux-mêmes[1].

Mieux eût valu ne pas nous y mettre, mais, puisque nous y sommes, restons-y.

Et voilà les « bons Pères » dépassés, Pascal ahuri : *La dévotion aisée* nous avait assez choqués, mais le P. Lemoyne lui-même eût hésité à écrire sur les *saintes délices du péché*. Hélas ! c'est la rançon des métaphysiciens et des humoristes. Il y aura toujours des sots ou des malveillants pour les sommer d'amplifier l'évidence. Eh quoi ! la distinction entre les actes même du péché et l'état que ces actes créent en nous, est-elle donc si difficile à saisir ? Dans les premiers, rien de bon, cela saute aux yeux ; dans le second, rien qui se refuse aux activités sanctifiantes de la grâce. A bas le péché, vive « le poids du péché » !

Il n'y a rien sans doute de plus détestable que le péché, mais j'ose dire qu'à un pécheur rien ne doit être plus agréable que le poids du péché. Le péché est une suite de notre méchanceté, mais le poids du péché est un effet de la bonté que Dieu conserve encore pour nous... Pendant que nous demeurons dans le péché, il y a rien à espérer pour nous ; mais tandis qu'un pécheur sent son poids, et que son péché lui devient en effet un fardeau insupportable, il n'y a rien de désespéré pour lui. Et ce qu'il doit le plus craindre, est qu'il se fortifie tellement dans le crime, qu'il en porte le poids sans même le ressentir ; c'est le bienheureux poids du péché qui nous humilie.

On peut se permettre un peu de flou quand on ne fait qu'énoncer quelque truisme. Clugny, du reste, n'était pas, ce jour-là, en veine de précision. Il poursuit, et le voici tout près de l'abîme :

C'est donc une très méchante conduite que de cherche à se

(1) La *Dévotion*, préface.

décharger de ce fardeau par l'oubli de ses péchés. Je ne sais même pas si quelquefois il n'y a pas un peu trop de recherche de se mettre en repos et de se soulager, dans la précipitation qu'ont de certaines personnes *de se confesser aussitôt qu'elles sont tombées*. Je n'ignore pas que des âmes très saintes en ont usé de la sorte, mais c'était par une vertu de pureté et par une impression du divin amour..., qui ne permettait pas qu'elles demeurassent dans un état de souillure. Tout cela est admirable pour ces personnes saintes, et puisque c'est en effet pour elles, ce n'est donc pas pour nous.

Ici, naturellement, un bon esprit se hérisse d'abord, moins étonné par l'étrange direction que Clugny semble imposer aux pécheurs, que déconcerté par l'incohérence du raisonnement. La faute à peine commise, et, pour ainsi dire, encore toute chaude, faut-il ou ne faut-il pas courir dare dare au confessionnal? tel est le cas de conscience qu'il pose. Or, dans un pareil débat, que peuvent bien venir faire les « âmes très saintes » ? Il ne les intéresse, dirait-on, que de fort loin. Pour mieux saisir l'épaisseur de l'imbroglio, il faut se rappeler l'idée maîtresse de Clugny : le monde chrétien divisé en deux zones imperméables : d'un côté, l'enceinte paradisiaque, où vivent quelques parfaits ; de l'autre, le vaste lazaret où sont parqués les pécheurs, et qu'ils ne doivent pas essayer de fuir, Clugny leur interdisant même de tendre les bras, *ripæ ulterioris amore*. Deux cités, séparées par une tranchée profonde, et qui ont chacune leurs lois, leurs mœurs, leur langage. Ce qui est « en effet, pour » les « personnes saintes », ne saurait donc être pour nous. Et ici que voyons-nous au contraire ? une sorte d'hinterland, une région neutre et mixte, semée de confessionnaux, où saints et pécheurs se croisent, en proie à une même incertitude. Un *hinterland*, pas même cela. En vérité, les pécheurs n'ont pas bougé. Ce sont les saints qui ont échangé leur paradis contre le ghetto.

Incohérence donc, si l'on veut, mais apparente, et qui nous rappellerait au besoin que la géographie spirituelle de Clugny est pure fiction. Saints et pécheurs se croisent ici

dans le sentier, non pas des vrais crimes, mais des fautes vénielles, sentier par où les deux zones se rejoignent, disons mieux, par où elles se confondent. C'est là tout le paradoxe de Clugny, une vraie gageure : il a beau élever et noircir sans mesure les murs du ghetto; ce ghetto est un paradis, peuplé de parfaits, tout comme l'autre, à cela près que, dans l'un, on porte, dans l'autre, on ne porte pas « le poids du péché ». D'où mille distinctions que Clugny exagère à plaisir, mais qui n'en sont pas moins quasi insignifiantes. Clugny le sait mieux que nous.

Avec cela, j'avoue bien que sa pensée reste assez flottante. S'adressant ici et d'abord à des âmes solidement converties, et qui se font un monstre de la moindre imperfection, peut-être ne serait-il pas fâché que des pécheurs plus authentiques prissent leur part de ses directions.

Au reste, poursuit-il, je m'imagine qu'on ne me fait pas l'injustice de croire que je prétende qu'il faille aimer le péché, ou qu'il ne faille pas s'en purifier par les sacrements. Cette absurdité n'est jamais tombée dans mon esprit...

N'oublions pas qu'il passait de longues heures, chaque jour, au confessionnal.

Tout ce que je veux dire est seulement que je n'approuve pas ces pécheurs qui, *par un trop grand amour du repos de leur conscience,* deviennent impatients de leur péché, et qui, parce qu'ils en ont l'âme troublée, et qu'ils en ressentent des... remords terribles..., s'en vont, avec précipitation, chercher à se confesser incessamment, *afin proprement de rentrer en paix avec eux-mêmes*... O ! que je craindrais fort que, dans cette inquiétude, *il n'y eût plus d'amour-propre que de véritable haine du péché.* Si nous en avions un regret bien sincère, nous en souffririons le poids, dans un esprit plus pénitent et plus mortifié.

Qu'il songe ou non aux seuls péchés véniels, peu importe : le raisonnement vaudrait aussi bien, semble-t-il, pour les fautes graves. Ainsi le débat s'élargit, et se complique indéfiniment. Ne voulant retenir de tout cela que ce qui peut illustrer la philosophie clugnienne de « l'état de pécheur »,

je m'en rapporte pour le reste aux théologiens. Toutefois ne faisons pas Clugny plus rigide qu'il ne l'était en effet. Nous savons, par d'autres passages, que, moins outré que nombre de ses contemporains, Bossuet entre autres, il n'exige pas du pénitent un commencement de contrition parfaite. *Attritioniste* décidé, au contraire, ce qui serait déjà un sûr indice d'orthodoxie. Rien ne prouve non plus qu'il ait suivi au confessionnal les errements du grand Arnauld, sur le retour à l'antique discipline, et sur les délais prolongés de l'absolution. Ces délais, il voudrait plutôt que le pécheur se les imposât de son plein gré à lui-même.

Je crois, dit-il, que c'est bien fait, en temps et lieu, de se lever comme l'enfant prodigue, et venir se jeter aux pieds de Jésus-Christ..., mais je ne voudrais pas tout à fait condamner un autre pécheur qui, moins hardi... et par un esprit de pénitent, voudrait pendant quelque temps porter le poids de son crime [1].

Malgré les atténuations inquiètes dont elle s'enveloppe, l'expression n'est pas très heureuse, mais je ne crois pas qu'elle rende la vraie pensée de Clugny. Le délai, qu'il n'impose pas — et ceci est capital — mais qu'il ne désapprouve pas non plus, doit être assez court. Il ne s'agit ni de semaines, ni même de journées. Il n'en veut qu'à une précipitation fébrile, qui ne laisserait pas à la véritable attrition le temps de se former dans le cœur. Ce n'est pas même courir qui lui semble fâcheux, c'est courir moins à la réconciliation qu'à la détente nerveuse, et courir si vite qu'entre le péché et l'absolution il n'y ait quasi pas d'intervalle : courir chez le confesseur, comme d'autres chez le dentiste. Une fois de plus, Clugny n'aurait-il pas donné l'apparence du paradoxe aux truismes les plus rebattus ?

« Saint Ambroise, dit à ce propos le biographe de Clugny, remarque fort bien que saint Pierre... n'alla pas d'abord se jeter aux pieds de Jésus-Christ : il n'osa pas se présenter à lui, de peur de l'irriter davantage, en lui demandant pardon

(1) *La Dévotion*, pp. 69-74.

avec une langue qui venait de le blasphémer ; mais les larmes qu'il versa en abondance le demandèrent plus efficacement. » Larmes par où se manifeste le pur amour d'une contrition parfaite ; Clugny l'entend bien ainsi : « C'est donc une conduite pleine de sagesse, continue le P. Bourrée..., de donner aux âmes le temps de *porter* avec humilité et de sentir l'*état du péché ;* de demander l'esprit de pénitence et de contrition et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que de les réconcilier (par l'absolution). Ceux qui étudient un peu la science de l'homme, m'avoueront que c'est ainsi que se forment les *dispositions* dans l'âme et qu'on s'établit peu à peu dans cette pénitence stable, dont parle saint Paul, qui était *la disposition fondamentale, capitale, essentielle,* à laquelle le P. de Clugny voulait qu'on aspirât. Cette heureuse disposition n'est pas (ordinairement, faut-il ajouter, je crois) le fruit d'un seul acte, mais d'une succession d'actes, de pensées et de mouvements dans lesquels l'âme s'arrête et se confirme. Les premiers actes ne font qu'une impression légère et superficielle, c'est comme un trait léger et délicat très facile à effacer. Il faut souvent passer et repasser le pinceau sur la toile pour achever le tableau. » Non, encore une fois qu'on veuille donner raison à cet archaïsant d'Arnauld. L'Église, toute sage et toute bonne, abrège l'épreuve indéfiment longue qu'elle imposait autrefois aux grands pécheurs, et qui avait précisément pour but de les établir dans « l'état » de pénitence ; mais « elle ne peut pas dispenser un pécheur de sentir le poids de son péché », elle ne veut pas que la pénitence nous paraisse « un jeu », ni l'absolution, un charme[1].

(1) *Abrégé*, pp. 135-139. Je le répète, si Clugny ne veut parler que des fautes vénielles, la difficulté s'évanouit. Si le P. Bourrée ne recourt pas comme je l'ai fait d'abord, à cette solution péremptoire, c'est apparemment, que les critiques de Clugny avaient donné à ce passage l'interprétation la plus extrême. Il fallait donc montrer que, même appliquée aux péchés mortels, cette direction pourrait se défendre. Sur ce point, du reste, les critiques étaient dans leur droit, le texte de Clugny n'insinuant aucune distinction entre péché et péché. Toutefois nous savons que ces livres n'ont pas été com-

Quoi qu'il en soit, pécheurs que nous sommes, ou plutôt que nous étions, avant que l'absolution nous eût rendu la grâce sanctifiante, résignons-nous sans amertume, et même avec une humble allégresse, non pas, ce qui serait horrible et d'ailleurs absurde, à « l'état de péché », mais à notre état, à notre qualité, et, si l'on peut dire, à notre rang social de pécheur, à notre roture. Ne nous hâtons pas de croire « l'étape » franchie. Toute conversion est « vaine », à la suite de laquelle « on veut être dans la grande dévotion et dans l'état le plus parfait ».

Un de nos abus les plus pernicieux est de (vouloir) passer tout d'un coup de l'état de péché à celui de la sainteté, sans demeurer dans la pénitence[1]

On marche l'égal des plus fervents, on revêt leurs senti ments les plus hauts, on leur prend tous les raffinements de leur style.

Ces âmes saintes d'un jour, qui ont quitté leurs dérèglements, ont gardé un orgueil épouvantable d'esprit, qu'elles nourrissent par le renoncement même qu'elles en font. Et plus ces personnes deviennent *spirituelles* — qui est encore un mot de sainteté — plus aussi leur vanité se spiritualise..., devient plus subtile et plus fine, et par conséquent moins connaissable. Disons donc avec saint Augustin, malgré tout l'étonnement que nous peut causer une pensée si hardie, qu'il serait à souhaiter que ces âmes ne fussent pas si saintes, afin qu'elles le fussent en effet davantage.

posés pour le grand public, mais pour la direction particulière de certaines personnes, déjà très avancées, trop pressées de secouer « le poids » de leurs fautes vénielles. Sans le savoir assurément, Martineau résume et met au point la pensée de Clugny : « *The first fear of the genuine penitent is*, not for deliverance from his LOAD, *but for strenght to bear it all ; his first fear is lest it* should be too light or slip away, *and leave the balances of righteousness unajusted... If my low desires have spread a cloud before me, till I have no purity of heart to see Him, I will not pray to have the air miraculously cleared...* If... *I have brought on me any sentence of pain, of exile, of disgrace*, I will not haste from it, but bare my back to the lash of all the anguish... *One thing alone my heart requires, one gleam of living light amid the ashes and the gloom*. (Clugny n'en demandait pas autant) *Hours of Thought on sacred things* », London 1880, II, pp. 61, 62. Ne l'ayant pas retrouvée à temps, je renvoie à l'Appendice une forte page de Duguet où sont exposées les mêmes idées.

(1) *La Dévotion*, pp. 9, 10.

Rien de plus commun que ces conversions orgueilleuses.

A peine avons-nous commencé à nous vouloir convertir que nous commençons déjà à faire les saints ; nous entreprenons de faire l'oraison, de communier souvent... On aspire à la perfection... Les vertus communes ne contentent plus ces personnes, elles veulent quelque chose de plus extraordinaire... ; elles se repaissent de grands mots de la dévotion la plus sublime, comme de dénument, de mort, de destruction, d'état passif... Une retraite chez elles ne les contente pas... ; il leur vient en l'esprit les monastères les plus cachés. Je ne sais pas même si quelquefois leur idée ne leur suggère pas quelque chose de plus, comme les solitudes des anciens anachorètes [1].

Espérons, pour sa paix d'outre-tombe, qu'il ne songe pas à nos Messieurs du saint désert. Où qu'elle se joue, c'est là une même comédie : le paysan gentilhomme, les dévotes ridicules. Grimaces, grimaces, d'ailleurs savantes : elles ne se disent pas saintes ;

cela serait trop grossier ; elles disent au contraire, et même c'est dans le fond de leur âme, qu'elles sont pécheresses, mais, ce qui est de fâcheux, elles ne l'y disent que parce qu'elles savent qu'en effet il l'y faut dire [2].

Un pécheur sérieux est persuadé qu'on ne lui fera jamais « la justice tout entière qui lui est due ». A parler proprement, on ne saurait l' « humilier ». Comment donc

souffrir le langage que tiennent de certains pécheurs, qui font pourtant les dévots, et qui, dans les persécutions qu'ils endurent disent d'un ton hypocrite : ce qui me fâche le plus, ce n'est pas le mal qu'on me fait... ; j'en mérite cent fois davantage, mais c'est que Dieu est offensé... Un criminel persuadé de son crime s'est-il jamais imaginé que son bourreau fît un péché en exécutant la sentence?... Je me souviens bien que je croyais autrefois dire des merveilles, lorsque, pour consoler... les personnes persécutées..., je leur disais de regarder ceux qui leur faisaient du mal comme leur croix... Méchantes idées..., c'est notre orgueil et notre impatience qui nous font trouver les autres insupportables,

(1) *La Dévotion*, pp. 17, 24.
(2) *Ib.*, pp. 28.

et cependant nous voulons mettre tout le mal sur eux... Qu'on n'emploie jamais au sujet du prochain ces vues de croix, de bourreau, ni de démon...[1].

Ou bien, pour consoler notre orgueil, des mépris que nous recevons, nous nous imaginons que c'est pour nous éprouver, ou que « Dieu le permet seulement pour nous humilier ».

O! qu'une âme est orgueilleuse quand elle croit qu'on la peut éprouver... Elle n'est donc pas convaincue de ce qu'elle est... On ne peut humilier le néant[2].

« Orgueilleuses humilités! » Il est si naturel que « tout le monde se dégoûte de nous. Un pendu n'a guère d'attraits »[3]. Une des belles manières, où excellent ces parvenus, est de minauder, avec de petits gestes d'horreur, quand on leur fait quelque compliment.

Vous n'avez qu'à recevoir de sang-froid toutes les louanges qu'on vous donne, et ne vous en défendre en aucune manière, car alors on croira que vous êtes assez sot pour y adhérer... Il ne se trouvera personne qui ne se moque de vous, et, si vous y prenez garde, c'est justement parce que vous appréhendez cela que vous vous défendez de ces louanges. D'ailleurs, il est certain qu'en même temps que vous vous défendez, vous croyez pourtant qu'il en est quelque chose... Si vous étiez bien persuadé que vous n'êtes qu'un pécheur, cette équivoque, qu'on a faite en vous prenant pour un homme de bien, ne vous ferait pas la moindre impression[4].

La mortification elle-même, les pécheurs en devraient abandonner le privilège aux innocents, aux parfaits. Elle est trop belle pour nous. Ou plutôt, nous devons, en la prati-

(1) *La Dévotion*, pp. 142 ; 143.

(2) *Ib.*, pp. 155, 156.

(3) *Ib.*, pp. 148, 149.

(4) *Ib.*, pp. 153, 154. S'ils vont au désert, c'est, disent-ils, pour disparaître. Allons donc! Ils ne sauraient « se plus mal cacher ». On parle de ces héros, on va les voir, « au lieu qu'une autre, qui, au milieu du monde, se bâtit une solitude intérieure, est plus véritablement cachée... On ne pense pas seulement à elle. » Encore un coup, Port-Royal ne l'éblouit pas! Un peu d'outrance, je l'avoue, mais on entend bien ce qu'il veut dire.

quant, la dépouiller, dans notre esprit, de ce qu'elle présente encore de glorieux. Que nos disciplines soient prose et non poésie. Les âmes innocentes

peuvent embrasser les austérités par une simple vue de sacrifice... ; (mais) que les pécheurs ne se flattent point pour eux-mêmes de toutes ces hautes idées de la pénitence... Les pécheurs ne font point pénitence par sacrifice, ou par simple union à Jésus-Christ mourant... Leur pénitence n'est autre chose qu'un supplice..., par lequel, souffrant une partie de ce qu'ils méritent, ils tâchent d'expier leur faute, ou, pour le moins, ils en portent la peine [1] !

Ne nous réglons pas sur les parfaits, mieux cuirassés que nous contre l'orgueil.

Souvent la pénitence d'action ne mortifie que le corps, au lieu que la pénitence de privation mortifie toujours la volonté et l'esprit avec le corps... [2].

Pendant la messe, il voudrait que, sans trop d'affectation, le pécheur se contentât du *Kyrie*, prière déjà presque trop belle pour lui ; la Chananée ne prétendait pas si haut.

Ainsi pour les directions d'intention, pour l'offrande de soi-même à Dieu, et autres exercices du même genre :

Ne serait-il peut-être pas mieux de faire le bien sans en dire mot, même intérieurement. Car pourquoi n'aurions-nous pas pour Dieu autant de piété que nous avons de civilité pour nos amis, que nous n'avons garde d'avertir lorsque nous voulons leur faire quelque plaisir, nous en faisant à nous-mêmes un très grand de les servir sans qu'ils le sachent ?

Passe encore pour les innocents, mais « je n'écris que pour les pécheurs ». « Personne ne s'est jamais fort empressé de présenter au roi une pomme pourrie. » Si Dieu « nous demande ces petits gages », à la bonne heure,

mais il me semble qu'on pourrait ne se pas tant ingérer pour faire un si mauvais présent, et le faire encore bien valoir en le

(1) *La Dévotion*, pp. 160, 180-182.

(2) *Ib.*, pp. 195, 196.

remontrant plusieurs fois, et le présentant à tout bout de champ, au lieu de le cacher et nous aussi [1].

Inversement, nous nous garderons d'imiter les « grands dévots », s'il leur arrive de faire la petite bouche : il y en a d'un si grand zèle qu'ils

croient devoir par piété refuser les indulgences. Ils disent avec une humilité, peut-être véritable, que, puisqu'ils sont indignes de cette clémence, ils s'abandonnent à la justice de Dieu... Ces sentiments sont grands, ces idées sont relevées... (mais puisque) ce sont les dispositions intérieures des grands dévots, nos pauvres pécheurs, pour qui j'écris, n'ont rien à y voir. Ils laissent tout ce qui est grand, tout ce qui est beau, à ces âmes extraordinaires, qui ne se nourrissent que de spiritualités [2].

L'ironie est assez claire et nous avertit que, dès que le P. de Clugny s'abandonne à son humour, il ne faut pas le prendre au pied de la lettre. Un humour à la Philippe de Néri, chose assez rare chez nos spirituels français. Et précisément, « spirituel », « spiritualité », ces beaux mots l'agacent. Un seul mot suffit. « Nous n'avons qu'à dire en tout et partout que nous sommes des pécheurs » [3], mais à le dire pour de bon. On voit dans les familles

des enfants si évaporés qu'ils en deviennent presque incorrigibles. Après avoir fait une faute, et en avoir été repris, ils viennent à la vérité se jeter aux pieds de leur père, et ils lui demandent pardon d'une manière si pressante qu'on ne s'en peut défendre? Mais à peine sont-ils relevés qu'ils sont près à jouer avec les autres, et on les entend rire avec autant d'éclat que s'ils ne venaient pas de pleurer... Certains autres..., quand ils sont tombés en quelque faute ou qu'ils en ont été châtiés, ils en sont si honteux et si touchés qu'on ne saurait plus les faire rire... Ils voient donner toutes les douceurs aux autres et n'y prétendent rien ; ils voudraient se cacher dans un coin ; ils n'osent seulement... dire un mot, pas même pour demander pardon. Et si leur père... veut les caresser pour les consoler, c'est justement ce qui fait redoubler leurs

(1) *La Dévotion*, pp. 119-121.

(2) *Ib.*, p. 53.

(3) *Manuel*, pp. 215-216.

larmes, et, au sortir de ces amitiés et de ces tendresses, ils n'en sont pas moins honteux ni moins contrits... On peut faire facilement l'application ; c'est pourquoi je ne m'y arrêterai pas davantage[1].

Telle est sa curieuse manière. Nous l'avons laissé parler à son aise, sans le ramener, comme il aurait fallu parfois, au langage de tout le monde. Qu'on ne s'arrête pas à discuter une à une ses directions pratiques. Dans sa pensée, elles n'ont rien d'impératif, d'absolu. L'état, l'ensemble des dispositions qu'il décrit, et où il veut que son lecteur s'enracine, ne se manifesteront pas toujours au dehors de la même manière : tous les actes seront bons par où s'exprimera notre qualité de pécheur ; vains, mauvais même, s'ils contrarient cette qualité, s'ils la contredisent

N'écrivant que pour les pécheurs, il semble que je ne devrais parler de l'exposition du très Saint Sacrement que pour les avertir de n'en point approcher de si près... Je ne veux pourtant rien prescrire aux pécheurs dans cette rencontre, et je ne crois pas pouvoir mieux faire que de les abandonner aux sentiments de leur propre conscience[2].

Lorsqu'elle touchait la robe du Christ, la Chananée n'agissait pas moins en pécheresse que si elle était restée perdue dans la foule. Mais surtout qu'on ne reproche pas au P. de Clugny d'être incohérent, je veux dire, de nous en demander beaucoup trop au moment même où nous renfonçant dans notre « cloaque », il semble nous interdire d'aspirer à la sainteté. Cette incohérence, mais c'est toute sa doctrine, toute sa gageure. Le pécheur qu'il veut faire de nous, l'Église pourrait le canoniser ; l'état de pécheur où il veut, non pas nous ravaler, mais nous hausser, n'est qu'une des variétés, et non la moins haute, de l'état mystique. « Si nous étions tels, écrit-il, je ne sais, mon Dieu, si quelques-uns de vos enfants (les parfaits) ne nous porteraient pas envie[3]. »

(1) *La Dévo ion*, pp. 58-66.
(2) *Manu l*, pp. 176-177.
(3) *La Dévotion*, p. 105.

§ 2. L'oraison et l'activité mystique des pécheurs.

A. — Un pécheur faire oraison! un pécheur mystique! Vous sentez, n'est-ce pas, le ridicule qui jaillit de ces termes ainsi rapprochés. Avant de lui permettre d'avancer, Dieu commande à Moyse

de quitter... ses souliers. Comment donc des âmes, dont les pieds sont encore tout sales, je veux dire, qui n'ont marché jusqu'à cette heure que dans l'ordure, oseraient-elles... monter une si sainte montagne... ; agir avec Dieu comme s'il n'avait rien contre elles et comme si elles n'étaient pas tout ce qu'elles savent pourtant bien qu'elles sont.

Il n'y a qu'un moyen imaginable de résoudre, pour ainsi dire, cette absurdité : c'est de transformer, vaille que vaille, en oraison, l'état même qui nous laisse dans l'impossibilité de faire oraison.

Que des pécheurs ne sortent donc jamais de cet état d'abaissement intérieur. Qu'ils ne paraissent jamais devant Dieu qu'abîmés. Qu'ils le prient tant qu'ils pourront, mais toujours dans l'humiliation. Enfin qu'ils fassent oraison si,

par un reste de coquetterie également indécente et bouffonne,

ils veulent ainsi appeler leur prière, pourvu qu'elle soit toute dans le plus profond anéantissement [1].

Oraison piteuse, contradictoire en quelque façon, ou, du moins, spéciale, qu'on appelle ainsi, faute de mieux, mais qui ne répond à aucune des belles idées qui sont associées à ce mot; oraison, qui, loin de ressembler à ce vol de l'âme que chantent les poètes mystiques, n'ose même pas se tenir debout sur son fumier, prière qui se croit, qui se veut indigne de parler, et qui se contente d'étaler sa bassesse.

Toute l'oraison que je voudrais permettre aux pécheurs est seulement de dire : Hélas ! Seigneur, nous sommes des pécheurs, — et en demeurer là [2].

(1) *De l'Oraison des pécheurs*, préface.

(2) *Ib.*, p. 5.

« L'oraison des pécheurs consiste à se tenir abîmés dans leur propre néant, à y gémir », et à y rester cachés.

Taisons-nous donc... Apprenons du moins à disparaître aussitôt que nous paraissons devant Dieu... *Mare vidit et fugit... oculi tui in me et non subsistam...* N'est-ce pas encore le meilleur sens de ces paroles... *Oculi tui ipsi me avolare fecerunt?* Tout ceci ne veut dire autre chose, sinon qu'il faut s'anéantir devant Dieu... Car n'est-ce pas bien disparaître que de n'être plus rien[1]?

Pas de littérature; ni sublime, ni encore moins précieuse. Ne nous dilatons, ne nous boursouflons pas à « produire devant Dieu nos belles pensées », ou soi-disant belles. « Pensées de pécheurs ». Au feu!

Comprenons que sacrifier nos pensées, ce n'est pas seulement en faire un bon usage en les appliquant à Dieu... Le sacrifice exige nécessairement de la destruction. Ce n'est pas que je veuille qu'on soit absolument sans pensées... Si tant est qu'il y ait des âmes extasiées qu'on ait voulu croire avoir été quelquefois en cet état, ce n'est pas à moi à l'examiner, encore moins à en juger. Je n'écris pas pour ces saints de premier ordre, mais pour de pauvres pécheurs, à qui je désire seulement apprendre qu'ils doivent, dans l'oraison, se priver de tant de pensées multipliées en foule, qui, pour l'ordinaire, ne sont que de dévotes distractions, et de pieux amusements de l'esprit.

Penser à notre néant, c'est encore penser. Pour les autres pensées, quand même notre amour-propre les jugerait « très bonnes, ne laissons pas de les sacrifier »[2].

Surtout, pas de ces pointilles où se délecte l'imagination des auteurs dévots.

Une grande partie de notre dévotion consiste dans des allusions subtiles de mots et de paroles, dans des antithèses et des oppositions, enfin, en ce qu'on appelle ordinairement des pointes d'esprit. Que le jour de Noël, on dise à une âme, qui fait la spirituelle, qu'il faut qu'elle prenne une nouvelle naissance,

(1) *De l'Oraison*, pp. 15-18.

(2) *Ib.*, pp. 18-20.

cette « simple figure de rhétorique » la pénètre délicieusement, et lui fait croire qu'elle est dans un véritable sentiment de dévotion. Ou, si on lui dit, le vendredi saint, qu'elle doit mourir au péché, « ces mots qu'elle ne comprend pas, la touchent pourtant, parce qu'ils sont ingénieux ». Le jour de la Circoncision, on lui dira de demander à Dieu « une circoncision de cœur ». Ou bien qu'elle offre à Jésus avec les rois mages « l'encens de son esprit par l'oraison ; l'or de sa volonté... par l'amour, et la myrrhe de son corps par la mortification... »

Et on appelle cela dévotion, spiritualité et dispositions intérieures !

O mon Dieu, pourquoi avons-nous donc tant d'esprit, ou plutôt pourquoi l'avons-nous si badin et si vétilleux ? Comment ces petites figures ... puériles peuvent-elles faire la dévotion d'un chrétien ?

Vous reconnaissez, j'imagine, la scène du Sonnet dans le *Misanthrope*. Étrange ligue, Molière et ce rude bérullien, contre le faux goût. Mais sans doute trouverez-vous que c'est là un atticisme par trop féroce, et qui bientôt ferait table rase de toute la littérature chrétienne, à commencer par saint Augustin.

Ce n'est pas que je ne sache bien que les saints s'en sont servis ; mais, mon Dieu, vous savez aussi qu'ils ne se contentaient pas de ces expressions pointilleuses; ils allaient au fond de ces vérités, et ils pénétraient ce qu'elles ont de solide, sans s'arrêter à ce qu'elles ont de brillant et de joli.

Ils n'allaient pas du bel esprit à la dévotion, à l'union divine ; mais celle-ci, une fois nouée à la cime de leur âme, stimulait, laissait courir à leur guise, voire à leur caprice, les facultés de surface. « C'est donc suivant cette malheureuse imposture de dévotion qu'on a coutume de dire qu'il faut bien de l'esprit pour être dévot. »

Cependant, mon Dieu, vous savez que l'esprit humain est un des plus grands obstacles à la véritable piété, et que tout ce

que vous faites dans la conduite intérieure des âmes, aussi bien que dans l'ouvrage de notre rédemption, n'est que pour nous faire en quelque façon perdre l'esprit et la raison, captivant l'un et l'autre par la foi, en leur *imposant silence par l'anéantissement du cœur où nous jette l'adoration* qui vous est due...

A merveille! nous retrouvons ici tous nos maîtres. Mais qui ne voit que cette doctrine ne s'applique pas moins aux parfaits qu'aux pécheurs, puisqu'il s'agit de définir ici la prière pure, de l'opposer à tout ce que parfois l'on prend pour elle et qui n'est pas elle? C'est l'incohérence fatale et amusante que nous avons dite. Plus il avance, plus il s'embrouille dans son paradoxe : traiter les pécheurs comme indignes de se mesurer avec les parfaits, et cependant leur proposer sous le nom d'oraison des pécheurs, l'oraison même des parfaits. Il essaie pourtant, une fois de plus, de sauver sa mise, si l'on peut ainsi parler, mais on sent que son humour fatigué quittera bientôt la partie: Grand goût ou petit, continue-t-il, peu importe, nous autres pécheurs, nous n'avons droit ni au grand, ni au beau, ni au joli. Les antithèses d'Augustin ou de Bernard, les cadences de Bonaventure, les symboles d'Adam de Saint-Victor, ces choses délicieuses

peuvent être pour les enfants de la maison ; c'est assez pour des chiens, qu'on ne devrait pas seulement souffrir sous la table, de ramasser tout ce qui sera de rebut et de plus grossier[1].

Telum imbelle, et il le sait bien, et il en rit à part soi. Ce délicieux dont il nous sèvre d'un air si farouche, de son propre aveu, n'est quasi rien ; ce rebut qu'il nous laisse, à nous pécheurs, mais c'est ce qu'il y a de plus prière dans toute prière, c'est la prière même des saints.

Aux pécheurs, comme, du reste, aux poètes, il faut bien sans doute « quelques pensées », mais si peu que rien. Les plus médiocres, les plus banales peuvent suffire.

(1) *La Dévotion*, pp. 41-46.

Je ne voudrais pas leur permettre d'aller à l'oraison sans sujet. Mais aussi je ne voudrais pas qu'ils y fissent autre chose qu'adorer, s'humilier, s'offrir ;

à quoi tous les sujets se prêtent. C'est qu'aussi bien les pensées ne sont que des actes ; la prière, au contraire, est quelque chose de beaucoup moins fugitif, de plus profond. Adorer, et le reste, oui, certes, mais,

non pas tant par des actes intérieurs d'adoration, d'humilité et d'oblation que par une disposition intime qui, étant dans le fond de l'âme, la tient dans un *état* d'adoration, d'anéantissement et d'oblation.

C'est faute d'avoir compris cette philosophie bérullienne qu'on reproche à Clugny de mettre notre intelligence et nos autres facultés à un régime de famine. Que si on trouve, dit-il, mon programme « bien court pour passer une heure ou deux » en prière,

c'est qu'on prend cela par actes et non point par dispositions. Il est vrai qu'un acte d'adoration, ou d'oblation, etc..., est bientôt fait. Mais si, au lieu de se contenter de ces actes, on tâche de demeurer dans un état intérieur, qui tient en adoration et en humiliation et fait qu'on reste exposé devant Dieu, et comme ouvert à lui, dans une attente respectueuse, pleine de confiance, et qui, en un mot, renferme tout, il est certain que le temps ne se trouvera pas si long qu'on se l'imagine, et qu'on le trouve en effet, lorsqu'on se conduit autrement[1].

Pour le Christ, vivant en nous, agir et demeurer, c'est la même chose, et sa présence, qui défie le vol du temps, nous aide à le suspendre, nous aussi. Nous adhérons à ses états plus par nos propres états que par nos actes, ceux-ci, bien que nécessaires, n'ayant pas d'autre fin que de préparer, de fixer en nous des états. Ainsi, non seulement pour le travail de l'esprit, mais pour tous les gestes de la prière, les résolutions par exemple ; encore un mot qui paraît bien orgueilleux à Clugny.

(1) *De l'Oraison*, pp. 27-28.

Quelles mesures prendre, et que peut-on compter sur des girouettes?... La meilleure manière de faire ce qu'on appelle les résolutions de l'oraison, c'est de *demeurer... exposés* devant Dieu, conservant à la vérité le désir des choses, mais nous contentant de nous offrir à Dieu pour y entrer et en recevoir la grâce... (Après quoi) on sortira de l'oraison beaucoup plus rempli de Dieu, que lorsqu'on s'est évaporé en quantité d'actes différents et réitérés à l'infini[1].

Ainsi, au lieu de *s'exprimer* par des actes intérieurs, l'humilité *s'imprime* en nous « par la disposition intime de l'âme, tout abîmée en elle-même par un profond sentiment de ses misères, ou accablée du poids admirable de la grandeur... de Dieu ». Ce n'est pas « un état d'oisiveté, mais plutôt d'humilité » : l'activité spéciale, négative en quelque manière, intense pourtant de la victime sur le feu de l'holocauste.

Pourquoi ne tâcherons-nous pas, au moins quelquefois, d'adorer Dieu de la manière qu'il voulait lui-même nous enseigner, lorsque, dans la loi de Moïse, pour rendre hommage à son être infini, il voulait qu'on ôtât l'être aux hosties, en les égorgeant et les réduisant en cendres? Que nous serions heureux, si, dans l'oraison, nous pouvions en quelque façon cesser d'être par un pur et véritable anéantissement! Tâchons pour le moins de *n'être pas tant*, c'est-à-dire de n'être si vifs, ni si *actifs*[2].

D'ailleurs, qu'appelle-t-on « ne rien faire à la prière »? N'y avoir que des pensées communes, ou n'en avoir pas du tout, n'y sentir aucune de ces « suavités intérieures que la sensualité spirituelle fait si fort souhaiter ». La belle affaire! eh! quand donc nous laisserons-nous persuader « que c'est pour Dieu, et non pas pour nous, que nous devons faire oraison »!

Dieu y fera quelque chose. Dieu y punira un pécheur par le rebut qu'il en fera... Aussitôt qu'on n'agit plus, on s'imagine que tout est perdu. Pénitence très rude (au contraire).

(1) *De l'Oraison*, pp. 24-25.
(2) *Ib.*, pp. 20, 21.

« Et, quand nous ne ferions qu'obéir », soit au divin précepte, ou à notre règle. Nous, toujours, nous ! Il s'agit bien de cela ! « La prière est un sacrifice. N'est-ce pas tout dire ? [1] » Oui certes, mais nos autres maîtres ne définissent pas autrement la prière des parfaits.

B. — Clugny le sait bien, encore une fois. Mais son humilité d'une part, et d'autre part le souci qu'il a de la nôtre, voudraient ne pas avouer trop haut que cet « état de pécheur » où il se cramponne, n'a quasi rien à envier à l'état mystique des parfaits. Un de ses chapitres a pour titre : *Que l'oraison des âmes innocentes consiste à se perdre en Dieu et à être possédées de Dieu.* D'où il devrait suivre, en bonne logique, que, pour lui, « l'oraison des pécheurs » ne saurait prétendre à cette possession, à cette perte. Eh ! nous allons bien voir :

Je sais, mais, hélas ! ce n'est que par ouï dire (car mes péchés ne me permettent pas de le connaître autrement), je sais qu'il y a une manière d'oraison, qui consiste à demeurer dans l'admiration, et où l'âme, convaincue de son indignité et de son impuissance, bien loin de s'efforcer de comprendre Dieu, se laisse heureusement perdre en lui, et est possédée de Dieu plutôt qu'elle ne le possède. Dire qu'une âme possède Dieu, quelque magnifiques que paraissent ces termes, assurément ce n'est pas si grand chose, puisque c'est comme dire qu'un enfant embrasse une montagne. Qu'en peut-il prendre ? Au lieu qu'une âme qui est possédée de Dieu, ne peut rien avoir de plus. C'est comme un géant qui embrasse un atome qui se perd en ses mains et ne se retrouve plus. O ! la belle manière, sans doute, de faire oraison, d'être tout absorbé en Dieu, et se perdre saintement en lui, en sorte qu'on ne se trouve plus ! Mais les pécheurs peuvent-ils aspirer là [2] ?

Eh ! certainement. Ils ont même, en quelque manière, plus de facilité à se perdre ainsi, puisque leur péché ajoute encore, s'il est possible, à leur néant, les fait plus néant, leur donne une raison nouvelle de « s'abîmer », de « dispa-

(1) *De l'Oraison*, pp. 57, 63.
(2) *Ib.*, pp. 15, 18.

raître ». Même hésitation apparente, même feinte pédagogique, dans le beau passage suivant :

J'en dirai peut-être trop moi-même pour des pécheurs, si je leur dis qu'il y a trois degrés pour descendre dans cet abîme salutaire (où se fait l'union). Le premier est celui de l'Enfance chrétienne,

Encore la doctrine bérullienne ! comme tout se tient chez eux !

par lequel on devient simple, indifférent, sans raisonnement et sans vue.... Le second est exprimé par ces paroles. *Ut jumentum factus sum apud te*... Enfin le dernier degré réduit tout à rien. *Substantia mea tanquam nihilum ante te.*

O ! que ce néant est admirable !... O ! qu'une âme qui est dans *cet état est propre aux opérations de Dieu !*

Autant dire, à la vie mystique.

Mais il me semble encore une fois que je m'émancipe, et qu'oubliant un peu trop que je suis un pécheur, je parle à d'autres pécheurs un langage qui n'est pas pour nous [1].

Et encore, et toujours avec le sourire malicieux que nous connaissons :

J'ai bien ouï parler de ces états passifs d'union, de transformation, de cessation, de mort, de désappropriation, d'inaction, de ténèbres..., et de tant d'autres voies extraordinaires, dans lesquelles une âme, sans sujet, sans objet, sans méthode, sans vue, sans application même, ne laisse pourtant pas d'être dans l'oraison la plus pure et la plus sainte. Mais hélas ! tout *ce langage* est-il celui des pécheurs, qui ne peuvent et ne doivent point en avoir d'autre que celui des gémissements ! Au moins pour moi, je m'en contenterai facilement, et s'il se trouve avec moi quelque autre pécheur qui n'en veuille pas davantage, il verra qu'il pourra se servir de ce que j'ai écrit [2].

Il se contente. Mais de quoi? D'une oraison diminuée roturière, d'un *ersatz* piteux ? Pas le moins du monde. Mais

(1) *De la dévotion*, pp. 97-99.

(2) *De l'Oraison*, pp. 20, 21.

d'une oraison qui, bien qu'aussi noble que n'importe quelle autre, n'affiche pas sa noblesse. Ni pignon sur rue, ni blason. A cela près, une demeure également princière. Tout le solide, mais sans le panache. Entre le pécheur à la Clugny, et le soi-disant « spirituel », pas d'autre différence que de « langage ». Le premier doit s'interdire le lexique du second, en quoi du reste celui-ci ferait bien d'imiter celui-là. « État passif, union, désappropriation... » rien de tout cela n'est trop beau pour un pécheur, rien que les mots eux-mêmes qui donnent un air de miracle à des expériences communes. On se rappelle l'irritation confuse où la phraséologie des mystiques modernes plongeait Jean-Pierre Camus. Effrayé ou gêné par le mot, il n'était pas loin de laisser la chose. Clugny garde la chose et laisse le mot. Il appelle cuivre ou caillou ce que les autres appellent platine ou diamant. Simple prestidigitation verbale, qui lui permet d'imposer au pécheur le propre régime des parfaits.

C. — On voit comme il serait peu intelligent de prendre Clugny pour un rigoriste, obsédé par le cauchemar du péché, torturé par la peur du châtiment, et ne prêchant d'autre vertu que la pénitence. Ne nous laissons pas berner si naïvement par la mystification innocente que nous avons dite. L'idée qui l'obsède, et qu'il entend qui nous obsède, c'est l'idée non pas du péché, mais du pécheur ; non pas de la pénitence, mais du pénitent. A le prendre non plus comme un directeur, mais comme un philosophe, son but unique est d'illustrer la distinction fondamentale entre les « actes » et les « états » ; distinction où se résume pour nos bérulliens toute la théologie mystique. Pas d'autre originalité chez lui que d'avoir choisi parmi tous les états de la vie intérieure, celui que le commun des âmes a le moins de peine à se représenter, le plus humiliant de tous, celui aussi qui, mal compris, mal exploité, si l'on peut dire, serait le plus accablant. D'autres insisteront davantage sur l'état d'incorporation au Christ, sur l'état d'enfance ou de victime. L'état

de pécheur les embrasse tous, comme tous ils se ramènent à l'état de pécheur. En vérité, l'idée de pécheur ajoute moins de honte que de néant à l'idée de créature, et puisqu'il s'agit ici d'un pécheur absous, l'état de pécheur implique nécessairement l'état de grâce. Simples nuances qui ne changent rien à l'attitude foncière de l'âme, et qui, du reste, s'oublient, s'effacent bientôt dès que l'on en vient aux disciplines de l'initiation mystique. Dans la philosophie de la prière que nous expose le précieux petit livre de Clugny sur l'*oraison des pécheurs*, il n'y a quasi plus de place pour la distinction entre le pécheur et l'innocent. Cette philosophie, nous la connaissons déjà, grâce au P. Séguenot, mais Clugny a sa façon à lui, pittoresque, piquante et toujours un peu excessive, de s'assimiler l'enseignement de ses pairs.

Un de ses « avis » porte que, dans la prière, « il ne faut point s'exciter soi-même ». Sur quoi l'on pense bien que la *Bibliothèque janséniste* pousse les hauts cris. C'est bien se hâter, Clugny n'ayant pas manqué d'ajouter qu'il faut prendre cet avis « de bon sens. Autrement on pourrait le tourner d'une manière pernicieuse ». Il ne s'agit pas ici de canoniser la tiédeur, mais de distinguer entre la ferveur que le Saint-Esprit allume, et celle que nous excitons nous-mêmes.

Le désir prodigieux que nous avons de nous contenter en toutes choses, nous fait même chercher (notre) satisfaction jusque dans les pratiques de piété. On ne se contente pas d'être en oraison, on veut encore y être bien. Et parce qu'on croit que pour y être bien, il y faut y être avec ferveur, lorsque le Saint-Esprit ne nous en fait point sentir, on fait si bien qu'on en fait venir... On retire son haleine, parce que cela aide aux élancements de cœur. On fait de grands soupirs. On élève les yeux vers le ciel. On serre les mains..., enfin que ne fait-on pas jusqu'à ce qu'on se sente excité...! O! que cette oraison est corporelle... Et ne laisserons-nous jamais prier notre âme seule? [1]

(1) *De l'Oraison*, pp. 80-86.

Ne pas non plus « s'attacher opiniâtrement à je ne sais quelle routine réglée et prescrite pas à pas, qui pourrait (nous) captiver dans l'oraison, et gêner *ce vol de l'esprit dont je voudrais parler toute ma vie* avec l'incomparable sainte Thérèse »[1]. « Le vol de l'esprit »! mais nous pensions, mon cher Père, qu'aux tristes pécheurs que nous sommes, vous ne permettriez ni la chose ni le mot. Il ne répond même pas.

Une attention affective au sujet, une adhérence parfaite à tout ce que Dieu en imprimera; et cela, en demeurant, non pas dans des actes réglés et compassés, mais plutôt dans un état qui est en effet le silence[2].

Silence de nos facultés actives, — c'est là négativement la définition même d'un état. Il faut des actes sans doute; des pensées, des affections, des résolutions, mais pour amorcer des états. Il n'est d'ailleurs pas question de suspendre toute activité intellectuelle, comme certains spirituels semblent le donner à entendre.

J'ai ouï parler quelquefois d'un certain état d'oraison, dans lequel une âme demeure unie à Dieu sans nul sujet particulier et sans nulle vue déterminée. On dit que c'est comme une adhérence à Dieu dans un esprit de foi, dont l'obscurité n'empêche pas la certitude, et, où, sans rien voir, on ne laisse pas d'embrasser tout. On assure qu'en cet état on est parfaitement recueilli, sans connaître même à quoi l'on tient. C'est une espèce de sommeil de l'âme..., une entrée admirable dans l'immensité de Dieu, où l'on accorde les paradoxes les plus surprenants. Car, dans cet état, on voit tout sans rien voir; on sent tout sans rien sentir; on fait tout sans rien faire... N'y comprenant rien, je me contente de dire que c'est assez que ces choses soient si belles, pour assurer qu'elles ne sont donc pas pour de pauvres pécheurs[3].

(1) *De l'Oraison*, p. 67. « Mon désir est qu'on n'ait pas de ces règles si serrées et si précises, mais que, s'abandonnant un peu plus aux diverses impressions de l'esprit de Dieu, on le laisse davantage être le maître des différentes dispositions de l'âme », p. 76.

(2) *De l'Oraison*, pp. 78-79.

(3) *Ib.*, pp. 109-111.

Peut-être n'y a-t-il pas si loin de ces états apparemment plus sublimes, à ceux dont le commun des pécheurs doit se contenter. Quand il s'agit de décrire l'ineffable, on force aisément la note ; mais, sommés de s'expliquer sur ce point, les spirituels orthodoxes, qu'on semble ici juger chimériques, répondraient d'une seule voix, qu'il n'est pas en effet de véritable prière, qui n'exige, en tel ou tel point de son développement, au début surtout, le concours actif de l'intelligence, un « sujet », une « vue », une « pensée ». Quoi qu'il en soit, nous devons, continue Clugny, laisser le temps à ces pensées, « de s'imprimer en notre âme, et d'y jeter de profondes racines, au lieu que le tout s'évanouit, lorsqu'on ne fait que changer, quand bien ce serait de sainteté en sainteté »[1].

C'est donc « se distraire », c'est gêner le mystérieux travail en profondeur par où se préparent les « états », que « d'embrasser dans une même oraison plusieurs vérités différentes ». Il est vrai que nombre de spirituels proposent « d'ordinaire trois points d'oraison ; encore ont-ils coutume de renfermer trois vérités dans chaque point », mais, sans doute, ne veulent-ils par là qu'ouvrir abondamment « des trésors où chacun pût puiser ce qui lui serait propre ». Quoi qu'il en soit, on doit se contenter d'une seule vérité. Autrement, « on fait trois petites oraisons, ou neuf, au lieu d'une ; ou, pour mieux dire, on n'en fait point du tout »[2]. Hypertrophie des activités intellectuelles, paralysie des activités de prière.

Il est vrai que cela occupe bien et même assez agréablement

(1) *De l'Oraison*, p. 117. Il semble que saint Ignace ne parle pas autrement dans sa 4e addition : *ibi quiescam*. Pour lui, néanmoins, tels que la plupart des commentateurs la comprennent, il se maintient sur le plan des actes. A l'activité intellectuelle, qui, ayant donné son effort, doit se reposer, succède une activité affective (affections, résolutions). Clugny demande, au contraire, qu'à la pieuse pensée, par où commencera normalement toute prière, succède insensiblement un état. Il admet certes la psychologie ignatienne ; pensées d'abord ; affections, ensuite. C'est le processus normal. Mais, pour lui, l'activité affective n'est qu'une étape, et non pas un terme dans cette décroissance progressive des actes.

(2) *De l'Oraison*, pp. 119-120.

l'esprit aussi bien que saintement. Mais on doit faire grande différence entre un entretien de dévotion et une véritable oraison[1].

Plus féconde en actes, plus rebelle à ce commencement de repos, à cette simplification que l'on peut demander à l'intelligence, enfin plus distante de la zone profonde, où se forment les états, l'imagination doit être traitée avec moins de complaisance encore.

Certains spirituels font décidément trop de place à cette faculté : ils vont jusqu'à régler ses amusements. Pensant par là nous rapprocher de Jésus-Christ, ils nous présentent, « je ne sais quel fantôme d'un grand prince, l'image d'un juge sur son tribunal... Quelquefois on s'amuse à son trône... On n'y oublie pas des millions d'anges en confusion ». A propos des mystères de l'Évangile,

elle (l'imagination) joue bien mieux son jeu... On bâtit dans sa tête une étable et une crèche... une montagne du Calvaire... Ne semble-t-il pas qu'on soit proche d'une croix?..., Rien qui occupe, pour ne pas dire qui amuse mieux l'esprit que ces petits fantômes... On sort de son oraison très content de soi-même... Dieu n'est rien de tout cela.

Clugny est ici, au fond, comme en tout le reste, pleinement d'accord avec tous nos maîtres. Pourtant il ne voudrait pas s'en prendre trop vivement à la méthode ignatienne.

Je ne veux rien dire autre chose, sinon que nous adorions Jésus-Christ qui est né..., mais non pas Jésus-Christ naissant actuellement.

L'état, et non l'épisode.

Je conjure la charité de mes lecteurs de ne point mal interpréter ce que je tâche de dire seulement pour le bien et l'instruction des pauvres pécheurs qui, n'étant pas accoutumés à être spirituels, pourraient, dans leurs devotions, mêler beaucoup de grossièreté et d'ignorance, prenant pour des sentiments de piété ce qui... serait... fort au-dessous de la vraie et solide religion.

(1) *De l'Oraison*, pp. 123.

Bien entendu, sa pensée n'est pas « de blâmer le saint usage qu'on peut et qu'on doit faire de l'imagination, encore moins des saintes images », mais enfin « s'imaginer quelque chose de bon », ce n'est pas « faire oraison »[1]. Savourer de pieux sentiments, pas davantage.

Je les prie même de se désabuser de l'estime qu'ils font peut-être d'une certaine tendresse, qu'ils pourraient ressentir en entendant un prédicateur éloquent, qui, prêchant la Passion de Notre-Seigneur, avec des mouvements pathétiques, exciterait, à force de se désoler lui-même, quelque sensibilité dans l'esprit de ses auditeurs ; ou qui, prêchant de l'enfer, les ferait trembler extérieurement, à force de leur faire des descriptions animées de chaudières d'huile bouillante, de tenailles de fer rouge, de fleuves de soufre embrasé, et de tant d'autres machines qui font peur, mais qui ne convertissent pas.

Ce n'est pas là « si grande chose que nous devions nous... désoler, lorsque nous n'expérimentons pas ces mêmes affections ».

Ne faisons donc pas passer notre corps dans notre âme. Faisons plutôt passer notre âme dans notre corps. C'est-à-dire, ne cherchons point tant à exciter si fort tous nos sens qu'ils fassent impression sur notre esprit, car cela s'appelle rechercher une dévotion sensible. Mais, demeurant exposés devant Dieu dans une vue simple et fidèle, attendons qu'il touche notre âme. Et si... l'âme de sa plénitude vient à se répandre jusque sur le corps, il n'y aura point de mal. Mais il y en aurait assurément, si, par une trop grande recherche de sensibilité, étant dans la sécheresse, nous excitions si fort notre corps et nos sens, qu'enfin notre âme en fût touchée[2].

Il ne veut pas non plus d'une prière qui se replie anxieusement, ou curieusement sur elle-même. « Réfléchir sur son action, c'est véritablement se distraire. » Aussi n'approuve-t-il pas ces « redditions de compte de ce que l'on a fait dans l'oraison ».

(1) *De l'Oraison*, pp. 92-109.
(2) *Ib.*, pp. 89-91.

Je voudrais, que..., bien loin d'examiner tous les endroits par où l'on a passé, on fît si peu de réflexion à tout ce qu'on y fait, qu'on se trouvât à la fin dans l'heureuse impuissance d'en rendre compte et de la répéter. O! la pauvre oraison que celle dont on peut ainsi faire une histoire, pour ne pas dire un conte, et que j'estimerais une âme bien plus heureuse qui ne pourrait rien dire de son oraison..., sinon qu'elle s'est mise en état de la faire, qu'elle y a demeuré tout son temps, et qu'elle a tâché de n'y être pas distraite; qu'à la vérité, elle avait pris un tel sujet, mais de savoir comment tout est allé ensuite, elle ne s'en souvient plus, et que tout ce qui lui en reste est un désir extrême d'être toute à Dieu.

On ne peut rendre compte que de ses « actes ». Les « états » n'ont pas d'histoire. Dieu, encore moins :

N'est-ce pas vous, mon Dieu, dont il est dit dans les Psaumes, qu'on n'aperçoit point les pas, ni par où vous avez passé? *Vestigia ejus non cognoscentur*[1].

Au style près, et à la vivacité parfois un peu déconcertante des formules, tout ceci est monnaie courante. Quand je ruminais le plan du présent volume, à côté des génies positifs et constructeurs qu'en définitive et faute de place j'ai seuls retenus, je me proposais de consacrer tout un chapitre aux critiques de la prière, à ceux veux-je dire, qui ont critiqué une à une les diverses activités — intellectuelles; imaginatives; affectives; volontaires — qui interviennent dans la prière. Vaste chapitre, mais très monotone, car ils disent tous, ou du moins ils impliquent tous la même chose, à savoir que les actes les plus riches, les plus abondants ne dénotent pas, par eux-mêmes, l'apparition d'une vraie prière. Panhédonistes et *ascéticistes*, ils sont tous unanimes sur ce point, Nicole notamment, et avec sa pénétration ordinaire, dans son beau *Traité de l'Oraison*. Méditer, imaginer, sentir n'est pas nécessairement prier. Le curieux est toutefois, et le désolant, qu'ayant achevé cette besogne néga-

(1) *De l'Oraison*, pp. 71-73.

tive et proprement destructive. Nicole, si intelligent, et avec lui, nombre d'autres, n'éprouvent aucunement le besoin de construire une philosophie, de fournir une définition de la prière pure, qui s'adapte à cette critique des actes, c'est-à-dire qui place le ressort essentiel de la prière autre part que dans les actes. Prier n'est pas méditer, imaginer pas davantage, ni sentir, ni même vouloir, au sens philosophique du mot. Alors qu'est-ce donc ? D'une part, vos méthodes de prière ne décrivent, n'exaltent que des actes de ce genre ; d'autre part, ces mêmes actes, une évidence tardive, inquiète d'ailleurs et maussade, vous oblige, ou devrait vous obliger à les éliminer de l'essence de la prière. C'est là, semble-t-il, une situation sans issue, aussi longtemps qu'on n'accepte pas la philosophie positive des mystiques. Mais revenons à notre Clugny, et finissons par son magnifique chapitre sur *Le Silence intérieur*.

On peut prier en prononçant des paroles... On peut aussi prier, ne prononçant rien, mais parlant seulement de cœur, et c'est peut-être ce qu'on pourrait tout au plus appeler la Prière, ou le langage du cœur. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aussitôt qu'on prie ainsi du cœur, on soit pour cela dans la véritable oraison. Ce don divin demande le silence même du cœur ; et, si l'âme parle à Dieu, elle fait à la vérité quelque chose de très bon, mais elle n'est pas pour cela dans l'oraison.

Pour le comprendre, il suffit de « distinguer les actes intérieurs de l'âme, d'avec » ses dispositions.

On peut, au fond de soi-même (ce fond n'est pas ici à proprement parler la fine pointe), produire des actes d'adoration, d'amour..., en parlant intérieurement *de suite*, et faisant un discours dans son cœur. Ces actes ne peuvent être que très utiles, et on doit les conseiller ordinairement.

Car, à moins d'une grâce très spéciale, c'est normalement par des actes de ce genre que se prépare la transition des activités de surface aux activités profondes.

Mais ne pourrait-on pas aussi adorer Dieu et l'aimer, s'anéan-

tir devant lui et s'offrir à lui, sans dire tant de choses ; se contentant d'un état de respect et de petitesse, dans lequel, sans rien exprimer, même intérieurement, *au moins de suite*, on demeure adorant, aimant et s'offrant dans un silence plus intérieur et plus avantageux que tous les discours du cœur ? Voilà ce qu'on appelle les dispositions de l'âme, qui sont la véritable oraison.

« On pourra donc dire intérieurement » — on le devra même, d'abord, et on le fera normalement de soi-même. — « Mon Dieu, je vous adore, mon Dieu, je vous aime...

Mais il n'en faut guère dire davantage, et il vaut mieux se contenter de demeurer ensuite, autant que l'on pourra, dans un état d'oraison, d'amour..., dans lequel l'expérience apprend qu'on ne dit rien, même intérieurement[1].

Prenez-y garde. Il semble ne parler ici que d'une prière facile, et déjà toute proche de l'extase. Mais ce qu'il dit se réalise aussi bien dans les états de sécheresse, comme le P. Piny nous le montrera plus tard. C'est là même, peut-être, la plus sûre justification de leur doctrine ; sans elle, comment expliquera-t-on que la quasi-impossibilité où l'on se trouve parfois de produire des actes, ne dénote pas, cette chose d'ailleurs absurde, l'impossibilité de prier ?

Le silence universel qui fait tout perdre de ce qui est sensible, est la seule chose tout à fait digne de Dieu... Avouons que, tandis que notre cœur parle à Dieu, il ne sent pas assez ce qu'il dit, parce qu'il sentirait bien qu'il ne pourrait pas dire ce qu'il sent[2].

Le silence intérieur — la prière par état — est du reste, et contrairement à ce que l'on pourrait croire, « le meilleur moyen pour éviter les distractions et l'ennui dans l'oraison ».

(1) C'est la méthode des « pauses de silence », recommandée par nombre de mystiques, notamment par les maîtres de « l'oraison cordiale ».

(2) Ici, quantité de beaux textes : « *Antequam sentires, dicere te putabas Deum, Incipis sentire et ibi sentis dici non posse quod sentis* ». (Augustin) « si charmant en cette matière... » Plus les textes « rapportés par Grenade au commencement de la *Guide* ».

Le discours intérieur produit à la fin, et insensiblement, les distractions, ou... pour le moins, il y donne entrée. Car, à la fin, on se lasse, ou l'on s'oublie de dire toujours : Mon Dieu, je vous adore..., et l'âme, qui, mal à propos, s'est accoutumée à n'adorer Dieu qu'en disant en elle-même : Mon Dieu, je vous adore..., vient insensiblement à ne plus l'adorer lorsqu'elle ne le dit plus. Ainsi elle se trouve dissipée. De cette dissipation vient son ennui, et jamais elle ne sortira de cet ennui, qu'elle n'ait recours au silence intérieur, et qu'elle ne se contente de ce recueillement, dans lequel *il est certain* qu'une âme, par état et par disposition, adore Dieu, ou l'aime, sans le dire, même intérieurement, par des actes formés de suite et tout au long, quoique dans le fond du cœur.

Il n'est vraiment « pas besoin », poursuit-il, de montrer que cette doctrine ne ressemble ni de près ni de loin à celle de Molinos. Rien non plus qui puisse étonner un bon observateur des choses de l'âme.

Nous avons peut-être expérimenté plusieurs fois que, lorsque la confiance que nous avons en quelque personne, est accompagnée d'un grand respect, nous nous trouvons si interdits, lorsque nous la voyons, que, quoique auparavant nous eussions quantité de choses à lui dire, nous ne trouvons plus rien, et nous sommes contraints de demeurer dans le silence. O! qu'une âme, qui serait en cet état auprès de Dieu, serait bien! Il me semble que rien n'est plus digne de Dieu que cette sainte interdiction, dans laquelle une âme, pénétrée d'un extrême respect, qui ne diminue point la confiance qu'elle a en sa bonté, demeure muette, et ne sait plus que dire, parce qu'aussi bien elle ne pourrait jamais dire assez. Elle entend seulement avec humilité ce qu'il plaira à ce divin Seigneur de lui faire connaître de ses volontés adorables, et, par son impuissance, elle fait à Dieu un sacrifice qui seul me paraît le plus répondre à sa majesté infinie [1].

Aux doctes de juger ce professeur de silence. Saint Augustin, je crois, l'eût aimé. On voit trop, du reste, que ces livres minuscules n'épuisent pas le sujet. Ce sont des vues, des coups de sonde. Il ne faut pas lui demander en si peu

(1) *De l'Oraison*, pp. 129-138.

de place, de répondre à toutes les difficultés théoriques ou pratiques, où telle ou telle de ses affirmations peuvent se heurter. Ce qu'il n'a pas dit, d'autres le diront ici-même, car, encore une fois, ils se tiennent tous. Ce sont aussi des confidences involontaires, et cela vaut mieux encore. N'est-on pas fier de penser qu'il fut un temps chez nous, presque tout un siècle, où des âmes sans nombre se reconnaissaient, se retrouvaient elles-mêmes dans ces descriptions sublimes ?[1]

(1) Je n'ai pas fait état dans ce chapitre du *Catéchisme de la dévotion... dédié à saint François de Sales*. Lyon, 1681. Les approbations le disent composé par le R. P. F. C. P. D. L. Ce qui peut se traduire : François de Clugny prêtre de l'Oratoire. Batterel néanmoins n'ose l'attribuer à Clugny. « M. l'abbé Papillon, dit-il, prétend que le P. Bourrée ne lui a jamais nommé cet ouvrage parmi ceux du P. de Clugny. » Pour moi, je ne retrouve pas dans ce livre la manière si caractéristique de Clugny. Bon livre, certes, mais à peu près dénué d'originalité. De ses sujets d'oraison pour les pécheurs, je n'ai pu me procurer que le premier volume, et il y en a quatre.

CHAPITRE V

LE VIGNERON DE MONTMORENCY ET L'ÉCOLE DE L'ORAISON CORDIALE

I. Querdu Le Gall et l'Oratoire du cœur. — Le Gall et ses « feuilles » illustrées. — Sur la piste d'une école mystique oubliée. — La Pléiade de l' « Oraison cordiale ». — Le Vigneron de Montmorency, et « L'ouverture du Royaume de l'Agneau occis. — Jean Aumont et ses « docteurs ».

II. La doctrine du Vigneron. — § 1. **La cave**. — Allégories familières. — La cave et la fine pointe. — Le « palier » de l'intelligence. — Du grenier à la cave. — « Racine fontale », « vase central ».

§ 2. **L'Alambic**. — L'âme « triple-essentiée » dans les « fourneaux », de l'amour. — Qu'il ne faut renoncer ni aux notions ni aux images.

§ 3. **Les renards et le jansénisme**. — Le « museau pointu » de l'amour-propre. — L'anti-mysticisme de Port-Royal.

§ 4. **Violence et Prière**. — Critique de l'ascéticisme. — L'ordre de Dieu renversé.

§ 5. **Les activités de prière et « l'amortissement du propre esprit naturel »**. - Méthode d'initiation à la vie mystique.

III. L'Ecole de l'oraison cordiale. — La propagande. — Les autres méthodes. — La composition de lieu ignatienne. — « Des applications » progressives des puissances. — L'école et ses adversaires.

IV. Les images. — Celles d'Aumont et leurs symbolismes peu cohérents. — Celles de Le Gall qui se contentent de figurer le recueillement progressif de la prière. — Les « portes ». — Les rééditions de 1774 et de 1839.

I. De Querdu Le Gall et l'Oratoire du cœur. — *Habent sua fata*, c'est bien le cas de le dire. Il y a quelque vingt ans, je rencontrai sur les quais et j'empochai aussitôt une minuscule plaquette in-32, publiée chez Poussielgue-Rusand en 1839, et qui a pour titre : *L'Oratoire du Cœur ou méthode très facile pour faire oraison avec Jésus-Christ dans le fond du cœur*, par M. de Querdu Le Gall, docteur en théologie. *Édition revue et corrigée, ornée de onze gravures*. Historien

que je voulais être de la prière, le titre m'avait frappé, et le nom de l'auteur, et les onze gravures, et plus encore la genèse de ce petit livre telle que l'*avertissement* la raconte.

Cet ouvrage, y est-il dit, a été composé par l'auteur d'une feuille où étaient représentés, outre les sept mystères de la Passion de Jésus-Christ, ceux de la sainte Enfance et de l'adorable Trinité, avec une courte explication de la méthode d'oraison enseignée (en cette feuille). Et, comme il en fut porté quelques-unes à Rome — c'était en 1667 —, il en fit présenter une par le révérend P. Bona, alors général de la congrégation des Feuillants d'Italie, et depuis cardinal... au pape Alexandre VII, qui était fort malade et endurait de grandes douleurs, afin que la vue de la contemplation de Jésus-Christ souffrant lui donnât la force pour supporter les maux qu'il endurait.

N'est-ce pas déjà très alléchant? Ce prêtre, un Breton sans doute, dessinant et répandant autour de lui ces petites images dévotes, puis ayant l'idée de les envoyer au Pape malade, pour l'aider à faire oraison. Et comme il choisit bien son intermédiaire! L'illustre Bona, un des flambeaux de l'Église, et qui, de Rome, suit, avec une vive curiosité, notre renaissance mystique; Bona qui approuvera bientôt chaudement les écrits du contemplatif aveugle de Marseille, ce pauvre Malaval, et qui, à cette heure, ne soupçonne pas, j'imagine — pas plus que je ne l'aurais soupçonné moi-même, — que, derrière ce Querdu Le Gall, se cache un Malaval rustique, non moins sublime, mais plus précautionné ou plus heureux que le Marseillais.

Sa Sainteté agréa le présent de bon cœur; elle témoigna sa reconnaissance... par une riche médaille d'or où était son portrait. Depuis elle voulut toujours avoir ce tableau dans sa chambre jusqu'à sa mort. Tantôt le faisant mettre au pied du lit..., tantôt auprès de sa tête.

Le Gall était venu en personne à Rome avec ses images, et il s'ingéniait, non sans succès, à leur trouver des protecteurs. Nous apprendrons plus tard qu'elles en avaient besoin.



Frontispice de l'édition de 1682.

Comme cette feuille ne semblait pas commode..., l'auteur fut sollicité par plusieurs personnes, tant Français qu'Italiens, et entre autres du Maître du Sacré-Palais, qui lui donna une approbation authenthique de sa méthode d'oraison, de composer un ouvrage sur cette matière ; ce qu'il fit. Et aussitôt qu'il l'eut achevé, il le livra à l'impression en italien sous le titre de l'*Oratoire du cœur*.

Le Pape Clément IX témoigna à l'auteur, peu de jours avant son départ, agréer de grand cœur qu'on le lui dédiât.

Manifestement ce Le Gall ne manquait pas d'entregent.

Depuis, un exemplaire étant tombé à Paris entre les mains de ses amis, il fut prié instamment de le traduire et de ne plus différer à le réimprimer ; ce qu'il fit.

A quelle date ? Je l'ignore. La nouvelle édition que publiera en 1774 l'abbé de Saint-Fard, reproduit, en la modernisant, l'édition de 1677. Mais celle-ci n'est peut-être pas la première, que je placerais volontiers quatre ou cinq ans plus tôt. Entre 1672 et 1685, le livre a dû être réimprimé plusieurs fois. L'édition de la Bibliothèque Nationale est de 1682. D'autres ont suivi sans doute, la France dévote d'avant la controverse du quiétisme, ayant accueilli ce petit livre avec autant de faveur que Rome.

L'on a vu depuis que *plusieurs grands serviteurs de Dieu* ont enseigné de vive voix ou *par leurs écrits* cette manière d'oraison ; que quantité de personnes de tout sexe, de tout âge et de toute condition... ont fait (grâce au petit livre et à ses images) de grands progrès dans l'oraison et dans la vie intérieure. On a vu des religieux et des religieuses, des prêtres, des personnes de qualité, des savants, des gens de la campagne et assez grossiers, des enfants même, à qui cette méthode a été enseignée, qui l'ont embrassée avec simplicité, ont goûté la vie intérieure par cette voie, eux qui auparavant ne se croyaient pas ou n'étaient pas jugés capables de faire l'oraison mentale [1].

On avouera qu'il y avait dans cet *avertissement* de quoi mettre un historien en appétit de recherches. Mais j'en étais

(1) *L'Oratoire du cœur* (édition de 1839), pp. 5-8.

encore à la préparation lointaine de mon travail, et la méthode que je m'étais imposée, pendant ces premières fouilles, lorsque chaque jour me mettait sur la voie d'un nouveau filon, ne m'autorisait pas à suivre sans plus tarder la piste, encore plus obscure que tentante, de Querdu Le Gall. Le plus pressé était de tracer quelques avenues provisoires dans cette forêt vierge de notre littérature religieuse, et pour cela de m'attacher d'abord aux maîtres les plus connus, ou les moins inconnus, aux mouvements les moins oubliés. *Habent sua fata*, d'ailleurs, comme la mystique de l'érudition nous l'assure. Tout se passe, en effet, dans nos recherches, comme si, avides, pour ainsi dire, de ressusciter, ces vieux livres, au lieu de nous attendre paisiblement dans leurs cimetières, s'agitaient, nous tiraient à eux à la manière des aimants. Il en va de même pour beaucoup d'autres disciplines, sinon pour toutes. Chétive ou grandiose, la découverte semble presque toujours nous tomber du ciel. Ainsi, pour avoir aperçu Le Gall, son rouleau de « feuilles » sous le bras, dans l'escalier du Vatican, je sentais confusément qu'il avait encore beaucoup à me dire, qu'il me reviendrait dans quinze ou vingt ans, quand je serais prêt à lui offrir l'hospitalité d'un paragraphe ou d'un chapitre. Or il m'est si bien revenu, et entouré d'un si beau cortège, qu'aujourd'hui, je n'aurais pas assez de tout un volume, si je cédais à la tentation d'écrire l'histoire, soit de ce Breton et de ses amis parisiens ou normands, soit de l'École d'oraison qu'ils ont ouverte de concert, peu après la majorité de Louis XIV, et qui ne se fermera tout à fait que sous Louis-Philippe.

Un cortège, avons-nous dit, et c'est bien cela. Lisez plutôt à la fin de l'avertissement primitif ces précieuses lignes, que l'édition de 1832 a eu le tort d'effacer. « Si quelques âmes, écrit l'auteur, — qui, du reste, paraît ici avec son titre : « Recteur de Servel en Bretagne » —, sont désireuses de voir d'autres livres composés sur cette matière — désireuses ? et comment donc !

elles pourront lire : *L'ouverture intérieure des sept sceaux de l'Agneau occis*, imprimé à Paris ; de l'*Abrégé* fait depuis peu, composé par le même auteur, qui est séculier de grande vertu ; ou le *Chrétien uni à Jésus-Christ au fond du cœur*, par le P. Victorin, récollet, imprimé à Paris ; *Jésus souffrant*, par un Père minime, imprimé à Rouen ; le *Faisceau de myrrhe*, imprimé à Paris ; les *Exercices du cœur*, par M. Bail, imprimé à Paris ; les *Images morales*, qui, en douze grandes figures, représentées en forme de cœur, font connaître l'état intérieur de l'homme...[1].

En l'an de grâce 1682, sinon 1672, une bibliographie presque *lansonienne*, avouez que ce Le Gall n'est pas un homme ordinaire ! Et une bibliographie enivrante, ne seraitce que par cette évocation imprévue de M. Bail, personnage bien connu, et dont la seule présence donne à tout ce groupe une solidité, une réalité saisissable, si j'ose m'exprimer ainsi. Docteur de Sorbonne, qui plus est et à qui l'archevêque de Paris confia, comme vous savez, la direction du Port-Royal révolté. Sur quoi, Sainte-Beuve l'égratigne de confiance, mais assurément sans avoir pris la peine d'en faire le tour. A cela près qu'il n'était pas janséniste, Bail avait beaucoup de mérite. Pour le style, un retardataire. Moins grave, on le confondrait avec Camus. Tel de ses ouvrages, la *Philosophie affective*, a été réédité de nos jours. Nous le retrouverons, d'ailleurs, plus d'une fois sur notre chemin.

De celui-ci j'étais donc sûr, bien que plus d'un de ses petits livres semble perdu. Mais les six autres de la Pléiade, ne les aurai-je entrevus un instant que pour les perdre aussitôt ? Non, par bonheur. Le Bibliothécaire du Roi, lui aussi affilié peut-être au groupe de l'*oraison cordiale*, avait pieusement rassemblé la plupart de ces ouvrages, notamment

(1) *L'Oratoire du cœur*... par M. de Querdu le Gall..., recteur de Servel en Bretagne, Paris, 1682, *avertissement*. Bibl. Nat. D. 18993. Cet exemplaire de la Bibliothèque du Roi, a été relié à la suite d'un autre ouvrage qui nous vient de la même école, mais qui présente peu d'intérêt : *L'Oraison du Cœur, ou manière courte et facile de faire l'Oraison intérieure*..., par un chanoine d'Arras (Le Sieur de Montfort). Paris, 1684.

les deux perles de la série : *L'ouverture intérieure des sept sceaux de l'Agneau occis* et le *Faisceau de Myrrhe*[1].

L'Ouverture..., est, semble-t-il, l'ouvrage fondamental, la charte originale de cette école. C'est un fort volume in-8° de sept cents pages, et dont je vais essayer de transcrire le titre monumental :

L'Ouverture intérieure du royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs. Avec le total assujettissement de l'âme à son divin empire.

Où il sera brièvement traité de la vraie et sainte oraison et récollection intérieure;

Ensemble des choses les plus remarquables et nécessaires à la perfection chrétienne; y faisant voir premièrement les sept sortes de captivités et enchaînements du péché et du propre amour qui scellent et captivent notre âme, la tiennent et retiennent à elle-même, l'empêchent d'être à Dieu, et la livrent au péché, et le péché à l'enfer et l'enfer aux diables.

Avec l'adresse intérieure et les moyens nécessaires pour chaque état et degré, convenable à la rupture de chacun de ces lieux de ténèbres, et pour y lever et dissoudre ces sept sortes de sceaux, et mettre l'âme en liberté et pleine capacité de recevoir intérieurement les divines infusions et admirables influences d'amour de ce beau soleil éternel de la région spirituelle et intérieure, roulant sa sphère par dedans.

Vous dormez, sans doute. Moi, aussi; mais voici pour nous réveiller.

(1) Des sept ouvrages indiqués par le Gall, la Bibliothèque Nationale possède outre les deux que je viens de dire, le livre du P. Victorin dont voici le titre exact : *Ecole spirituelle et de perfection où les chrétiens apprennent à adorer Jésus Christ, pour vivre et mourir en son saint amour*, par le P. Victorin, religieux récollet..., Paris, 1666. *Le faisceau de myrrhe. Les exercices du cœur* de Bail ne se trouvent pas, du moins sous ce titre; mais en revanche, plusieurs ouvrages du même auteur, qui nous font suffisamment connaître sa doctrine spirituelle. Je n'ai pas trouvé non plus le *Jésus souffrant*. Pour les *Images morales*, le cabinet des Estampes les garde peut-être, mais je me résigne sans peine à les ignorer. Notre école, vouée de naissance au pittoresque, avait toute une équipe de graveurs à son service. Les images de l'*Oratoire du cœur* et celle de l'*Agneau occis* peuvent suffire à un court chapitre d'exploration tel qu'est celui-ci. Je dois renoncer à établir une Bibliographie complète de cette École, et je me contente d'ajouter à la liste de Le Gall, le livre du S. de Montfort indiqué plus haut. Nous allons parler longuement de l'*Ouverture*... Voici le titre du Faisceau. *Le Faisceau de myrrhe de l'Epouse du cantique ou le recueillement et l'entretien de l'âme avec Dieu au-dedans de nous*, par le Sieur de S. M. B. P. S. (de Saint-Mamert-Beaussieu, prêtre séculier). Rouen, 1667.



Beraule pinxit — *Vermeulen sculp.*

IEAN AVMONT dit de la Croix natif de Montmo=rency, d'une singuliere pieté et deuotion enuers la passion de Nôtre Seigneur IESVS CHRIST decede le 19e Auril mil six cents quatre vingt neuf aagé de quatre vingt ans et cinq mois, en odeur de Sainteté

Par un *Pauvre villageois, sans autre science ni étude que celle de Jésus crucifié.* Paris, 1660 [1].

Le nom ! le nom ! Inutile de recourir au *Dictionnaire des Anonymes.* Sur la feuille de garde, une pieuse main, celle, je veux croire, de ce Bibliothécaire du Roi, qui nous a conservé les principaux trésors de l'École mystérieuse, a écrit ces lignes :

Appelé Jean Aumont, vigneron de Montmorency, depuis retiré à Paris, chez M. Prévost, marchand de fromage, rue des Prêtres à la Halle, et enterré aux Filles pénitentes, rue Saint-Denis.

Et une autre main :

D. O. M. — Ici repose le corps — de Jean Aumont — dit de la Croix de Montmorency — âgé de 80 ans, 5 mois — décédé le 19e d'Avril — et inhumé le 21 du même mois 1689 — *Requiescat in Pace.* — Aux filles Pénitentes de Saint-Magloire, rue Saint-Denis à Paris, première chapelle, joignant la sacristie, du côté de l'Epître.

« Vigneron », c'est déjà beaucoup, c'est même l'essentiel, bien que nous ignorions sa place dans la hiérarchie de cette corporation. Simple ouvrier à la journée, mais peut-être et plutôt propriétaire d'un petit vignoble. Entre lui et P. L. Courier il n'y aurait que ce trait de ressemblance. En tout cas, le loisir ne lui manque pas. Il entre, pour nous, dans l'histoire, à l'âge de cinquante-huit ans, lorsqu'il publie, en 1666, son gros livre. Mais cette œuvre est évidemment le fruit de méditations infinies, d'une expérience déjà vieille. Il y parle, sans fracas prophétique, en maître, non en visionnaire, avec l'autorité ferme et tranquille d'un homme qui a l'habitude d'être écouté. A cette époque, sa renommée a franchi les frontières de Montmorency ; les admirateurs lui sont venus de Paris. Même s'il avait trouvé dans ses économies de vigneron les sommes nécessaires

(1) Une même reliure réunit, dans l'exemplaire de la B.N., *L'Ouverture et L'Abrégé* dont parle Le Gall.

à l'impression et à l'illustration de son livre, comment aurait-il affronté, seul, sans encouragements, sans appuis, la douane redoutable des censeurs? Aussi bien n'est-ce pas à lui qu'est accordé le « privilège », mais à Maurice Le Gall, prêtre de Morlaix, lequel n'est pas autre, j'imagine, que notre ami M. de Querdu Le Gall, docteur en théologie, « recteur de Servel en Bretagne ». Comme approbateurs, deux docteurs de Sorbonne, « Le Bail, curé de Montmartre », c'est notre Louis Bail, et M. Grandin. Ils n'y vont pas de main morte :

Une douce éloquence..., docte et profonde, et... une noblesse d'élocution, qui n'a rien de faible et de rampant, ni aussi rien d'enflé ni d'affecté, éclairant les plus hautes et obscures vérités de l'oraison, et enseignant à enraciner la croix dans le cœur et s'unir à Jésus souffrant, comme la source de la vraie vie spirituelle...

Après cela, on discerne aisément dans l'ouvrage des précisions et des précautions doctrinales, qui trahissent la propre main ou l'inspiration de théologiens de métier. Le Gall, presque certainement, a passé par là, Bail aussi je crois, et d'autres encore. Ce n'est qu'après de longues conférences qu'ils l'auront engagé à écrire. On l'a revisé feuille à feuille, on a exigé tel éclaircissement, suggéré telle addition. Je n'en finirais plus, écrit-il,

si j'acceptais les passages que ceux qui en ont la lecture m'offrent sur ce sujet ; mais... je ne fais profession de dire là-dessus que ce que Dieu m'a donné et ce que j'ai appris par ma propre expérience [1].

Ce qui ne l'empêche pas, le cas échéant, de renvoyer aux bons auteurs, nommément aux « opuscules de saint Bonaventure » [2]. « Un bon religieux d'un ordre réformé » lui a envoyé, « sur un billet », tout un chapelet de textes

(1) *L'Ouverture*, p. 500.

(2) *Ib.*, p. 501.

« qu'il dit avoir tiré d'un livre intitulé : *De l'amour et de la connaissance de Jésus-Christ* par le R. P. J.-B. de Saint-Jure, jésuite »[1]. Peut-être ne lui déplaît-il pas de se faire passer pour plus ignorant qu'il ne l'est en effet. Il avait beaucoup retenu des sermons de son curé et de ses entretiens avec les doctes. Peu de lecture néanmoins :

Si j'avais, écrit-il encore, la science de l'Écriture, je ferais voir que tout ce qu'elle dit... ne tend... qu'à perfectionner notre homme intérieur. *Mais je n'avais ni les livres*, ni la permission de les lire, lorsque je commençai ce petit (!) traité, *il y a environ deux ou trois mois*; car Dieu m'a fait la grâce de l'avoir (l'Écriture) en tel respect, que je n'osais pas y lire jusqu'à ce que celui à qui j'étais obligé d'obéir m'a témoigné cela nécessaire pour plus grand éclaircissement de ce petit œuvre[2].

Collaboration, lointaine d'abord, puis immédiate, d'ailleurs aussi discrète que vigilante, et qui aura laissé intacte l'originalité foncière du texte. Ils en ont même respecté jusqu'à la rusticité. D'ici, de là, quelques coups de plume, pour prévenir les malentendus, mais, en somme, ils n'ajoutent rien de leur cru à la substance même du message qu'ils savent conforme à l'enseignement traditionnel[3]. Bien avant que Jean Aumont prît la plume, on s'était mis d'accord et sur les grandes lignes et sur le détail de la doctrine. De là vient la parfaite réussite de cette curieuse aventure. Entourés d'un pareil aréopage doctoral et docile à leurs conseils, Malaval, Mme Guyon seraient aujourd'hui en belle place parmi les mystiques orthodoxes ; M. de Bernières, eût peut-être échappé à l'Index. Ni d'un côté, ni de l'autre, on ne perd la tête. Pas de trépied dans la chambre du vigneron, seulement des chaises Ses docteurs estiment très haut sa vertu et son génie, mais ils n'abdiquent pas devant lui. Et lui, de son côté, il a trop de sens et d'humilité

(1) *L'Ouverture*, p. 558.

(2) *Ib.*, p. 153.

(3) Voir, p. 55, une atténuation importante ajoutée sur la marge et peut-être exigée par les censeurs.

pour les regarder comme ses disciples. Il se laisse diriger par eux. Nous ne voyons pas que, son livre publié, il ait continué d'écrire[1], et c'est là une sorte de miracle, si peu de contemplatifs, même authentiques, ayant la force de résister à la *libido scribendi*. Sur les faits et gestes du vigneron, c'est là tout ce que je sais. J'imagine qu'il aura quitté Montmorency peu après la publication du volume. Fixé à Paris, pendant les trente, ou vingt, ou dix dernières années de sa vie, il y aura continué sans trop de bruit sa propagande ; discuté, ce qui va de soi, mais non pas sérieusement inquiété. Aux érudits de découvrir, soit parmi les inédits que je n'ai jamais remués, soit parmi les imprimés, les traces d'un homme dont le prestige fut grand dans la région parisienne : l'égal peut-être d'un Renty, d'un Bernières, d'un Frère Laurent. Pour nous, sa doctrine doit nous suffire, et l'histoire — telle du moins que je l'entrevois — du mystique mouvement dont la première initiative semble être venue de lui.

II. — La doctrine de Jean Aumont

§ 1. — La cave.

« Je prévois, écrit-il, au cours d'une de ses amplifications, que l'on va me dire que je n'apporte rien de nouveau, car je ne prétends pas aussi apporter de nouveautés[2]. » Qu'en sait-il, puisqu'il n'a quasi rien lu ? Eh ! ses amis, les docteurs, le lui auront appris, pour le rassurer, peut-être aussi, ou, très sagement, pour qu'il ne s'en fît pas accroire. Ils l'écoutaient avec plus de bienveillance que d'avidité, sans se récrier aux endroits sonores, sans lever les bras au ciel, quand telle expression plus forte semblait l'étonner ou l'inquiéter lui-même. — Mais non, mais non, continuez, ça va bien, nous

(1) Quoi qu'en dise Le Gall, j'incline à croire que l'*Abrégé de l'Agneau occis ou méthode d'oraison par un pauvre villageois* n'est pas de Jean Aumont. Ici encore, Bail figure parmi les approbateurs.

(2) *L'Ouverture*, p. 90.

savions déjà tout cela. François de Sales, Tauler, voire saint Denis n'en disent ni plus ni moins. — Mais justement, n'ayant d'autre livre que sa propre expérience, la merveille est pour nous que, tâchant d'y voir clair au fond de lui-même, il soit arrivé lentement, pesamment, à construire une théorie de l'intérieur qui s'adapte sans effort à celle des maîtres. C'est par là surtout qu'il nous attache ; c'est aussi par l'effort prodigieux qu'a exigé cette construction, par l'abondance tumultueuse et par l'agencement maladroit des symboles qu'il a forgés. Imaginez un Socrate campagnard, qui ne connaîtrait que son catéchisme, et dont les paraboles abondantes rejoindraient toutes, sans qu'il s'en doutât d'abord, la philosophie de M. Bergson. Ces images, ces mythes lourds de bergsonisme, frappent de jeunes philosophes du voisinage. Ils pressent le bonhomme de mettre par écrit ces belles choses. Des longs entretiens qu'il a eus avec eux, et de leurs apartés plus ésotériques, mais dont il a percé le mystère, il a retenu des bribes de phraséologie savante, quelques vives formules qui l'aident singulièrement dans cet effort didactique, et qui lui permettent de parler, d'ici de là, non plus en poète, mais en philosophe. Au lieu de M. Bergson, mettez saint François de Sales, et vous aurez toute la genèse de ce curieux livre, où se fondent, traduits en un jargon pénible et puissant, les images du campagnard et les abstractions des docteurs, le vin de la vigne et l'absinthe métaphysique. Non, rien de nouveau que des paraboles, que des métaphores, mais pliées par une intelligence extrêmement vive, pénétrante et limpide au didactisme le plus subtil.

La plupart de ces images assiègent, tâchent d'étreindre, de rendre sensible cette réalité ineffable, le fond de l'âme, la fine pointe des autres mystiques. L' « oraison du cœur », ou, comme ils aiment à dire, « l'oraison cordiale », où se ramènent toutes les leçons de Jean Aumont et de son groupe, n'est pas autre chose que l'oraison de la fine pointe. A un intellectuel, à un Pascal, une seule image — « cœur » —

peut suffire, mais non à un vigneron. Et voici le nôtre, dès le début de son livre, en quête d'évocations moins abstraites, plus réalistes, plus parlantes.

Dites-moi, de grâce, si quelqu'un, enfermé en votre cave, et frappant à la porte pour se faire ouvrir, vous alliez cependant au plus haut et dernier étage de la maison, demander qui est là, vous n'auriez sans doute aucune bonne réponse, car la grande distance du grenier à la cave ne permettrait pas que votre : qui va là ? fût entendu. Mais peut-être que cette personne-là n'ayant pas encore bien appris tous les lieux et endroits de la maison[1], pourrait bien être excusée d'aller répondre au grenier quand on frappe à la porte de la cave ; et ignorant principalement *ces bas étages et lieux souterrains* ; c'est pourtant d'ordinaire où l'on a de coutume logé le meilleur vin... Mais, assez souvent, on se contente d'y envoyer la servante, sans se donner la peine d'y descendre soi-même, pour en puiser à son aise et s'en rassasier.

Je veux dire que, Dieu étant l'intime de notre intime[2], il frappe à la porte de ce fond et plus profond étage de nos âmes; et que pourtant il faut y descendre en esprit et par foi, pour y écouter... ce qu'il plaira à sa divine majesté de nous y ordonner ; *et ne nous pas contenter d'y envoyer la servante de quelque chétive considération, laquelle ne peut descendre jusqu'au caveau de l'Époux*, mais seulement sans s'abaisser, elle demande du faîte de la maison : qui est là ? C'est en vérité trop mépriser son Prince, d'envoyer à la porte un chétif valet, qui n'a ni parole ni civilité pour le recevoir. Mais il faut que l'âme descende elle-même par dedans elle-même, pour y chercher son Dieu, et l'y trouver, et en jouir..., dans le caveau des chères délices du pur amour...[3].

Quelqu'un a frappé, mais si doucement qu'on ne saurait dire à quelle porte. Dans ce bruit lointain, on discerne un je ne sais quoi d'intimidant. Sans doute un visiteur qui aurait le droit de beaucoup demander. D'où nul empressement à ouvrir. Que la servante aille voir, indifférente, boiteuse,

(1) Ignorance peu vraisemblable. On peut toutefois supposer que cette personne vient d'acheter la maison, et qu'elle n'a pas eu le temps de faire le tour du propriétaire. Mais une parabole n'est pas tenue d'entrer dans tout ce détail.

(2) Ses amis lui auront-ils appris le mot de saint Augustin ? C'est très possible, probable même, mais non certain.

(3) *L'Ouverture*, pp. 13, 14.

comme elles sont toutes ; — celle-ci, l'intelligence, plus que les autres. Descendre tant de marches, le voudrait-elle qu'elle ne le pourrait pas. Du haut du dernier palier, elle demande : qui est là ? Plus de réponse, où s'il en vient une, la servante ne l'entend pas, car elle est sourde à de certains bruits. Daltonisme de l'oreille. Personne, dit-elle, avec sa volubilité ordinaire, ou bien quelque étranger qui dans la nuit se sera trompé de porte ; ou un impatient ; ou bien ce n'est pas chez nous. Et on pense à autre chose.

Comme œuvre d'art, je ne compare pas cette parabole aux mythes de Platon, ou de François de Sales. Mais elle est drue, lumineuse, toute pétillante de symbolismes, si j'ose ainsi m'exprimer. Son terre à terre lui-même la met à la portée du premier venu. Le moins lunatique des mortels, ou le moins poète, a sa cave et son grenier.

Dans ce grenier aux trente lucarnes, sous le toit où grincent des girouettes en folie, perchent celles de nos puissances actives, « qui font l'homme raisonnable et le constituent seulement dans son étage fini, humain, et borné de la loi naturelle du propre esprit » [1]. C'est ainsi que la mémoire et l'entendement

> ont leur situation organique dans la tête...., où elles opèrent à la naturelle et à l'humaine raisonnable. Et, pour l'ordinaire, l'homme, s'oubliant de son origine, se contente de cet étage naturel ; d'où vient que, tenant ainsi ses puissances naturelles ouvertes vers le dehors, il s'y répand et emploie toute sa vigueur active... ; par la roue du raisonnement et l'habitude de l'extroversion, on (en) vient (à) obscurcir son fond, et à tout donner à l'entendement de la tête, parce qu'on a oublié celui du cœur. Et ainsi, le propre esprit, étant comme la saillie active de l'âme, s'en va picorer à la campagne..., de buisson en buisson..., (s'oubliant) de revenir ainsi que le corbeau de l'arche... [2].

Or, pour « être et vivre », non plus seulement en homme raisonnable, mais « en homme chrétien », il faut apprendre

(1) *L'Ouverture*, pp. 54-56.
(2) *Ib.*, pp. 56-60.

à agir et à opérer surnaturellement, et pour cela laisser le grenier ouvert aux effluves de la cave. Lorsqu'on parle, en effet, du fond du cœur,

on entend le fond spirituel et intérieur de la volonté..., où réside et habite spirituellement Jésus-Christ par grâce (et) par amour[1]. Enfin, chères âmes, croyez, si vous pouvez, ceux qui vous parlent d'expérience, et vous disent que c'est dans l'intérieur du cœur, dans le fond de la volonté, là où la foi reçoit la vie d'amour, et non dans la tête, parce que l'organe amative n'y est pas.

La vie surnaturelle, « tous les présents et dons infus », c'est « le Dieu d'amour qui les donne,

et partant, ils doivent aussi être reçus par le canal central du divin amour qui est le fond de la volonté.... : maîtresse puissance qui reçoit immédiatement l'infusion amoureuse du Saint-Esprit, et partant qui doit appeler les autres puissances par son attrait surnaturel, au recueillement intérieur et y recevoir... le fruit de leurs démissions et abaissements[2].

« Racine fontale, dit-il encore, que nous appelons centre »[3] ; « vase central », ou encore, séduit comme les autodidactes par les *sesquipedalia verba*, « l'embouchure centrale de son organe amative qui s'appelle la volonté »[4]. Ou encore, et avec plus de bonheur « entendement cordial », voulant dire par là cette connaissance amoureuse, qui

pénètre facilement tous les mystères sacrés, sous la faveur d'une foi vive, non pas proprement en les comprenant en eux-mêmes, mais en nous laissant comprendre à eux ; nous nous en laissons pénétrer...., en la vertu de l'... amour qui... s'insinue... ainsi dans les sujets qu'il atteint...[5]

etc..., etc..., etc... Quand il commence, perdez tout espoir de le voir jamais finir. C'est un peu la faute de Le Gall et de

(1) *L'Ouverture*, p. 49.
(2) *Ib.*, pp. 54-50.
(3) *Ib.*, p. 158.
(4) *Ib.*, pp. 54-60, passim.
(5) *Ib.*, pp. 380, 381.

Bail. Ils n'avaient sans doute de nerfs que doctoraux, si l'on peut ainsi parler. Les recommencements éternels de cette prose ne les faisaient pas souffrir. Il leur eût été si facile de tailler dans le vif, de multiplier les points. Et d'autant plus que le rythme de ces développements obéit à une curieuse loi de dégradation. Au rebours de ce qui fut fait aux noces de Cana, Aumont sert son meilleur vin le premier, puis une atroce piquette : sa pensée éclate d'abord en formules pressées et précises, puis il la noie dans un verbiage qu'il croit dévot. Que ne s'en tient-il à sa métaphysique de vigneron, à son alambic et à ses fourneaux ?

§ 2. — L'alambic.

L'opération de la grâce exige.

des sujets passifs, fixes et arrêtés, stables et abandonnés à toutes ses immenses diffusions. Car il n'est pas possible de tirer l'essence d'une chose mobile, et qui s'actue et se remue sans cesse ou change de situation, ou étant éventée de quelque façon que ce soit, mais il faut que la matière demeure dans l'alambic, et ainsi ramassée et renfermée, qu'elle y demeure immobile et qu'elle y souffre toutes les atteintes et les ardeurs du feu, selon tous les degrés de chaleur nécessaires pour en tirer la suressence. Ainsi, chères âmes, si nous voulons conduire notre âme au divin fourneau, pour y être réduite en feu et en essences divinisées, il faut de nécessité la ramasser, la recueillir et enfermer dans l'*alambic de nos cœurs*, et dans le fourneau allumé de notre volonté, pour y être exposée aux ardentes atteintes de ce soleil d'amour, et en être embrasée, *essentiée et triple-essentiée*, pour y être enfin engloutie, et abîmée dans l'immense brasier de ces divines flammes... [1].

Heureux symbolisme, rare, sinon flambant neuf, et d'une profondeur inépuisable. Que n'étions-nous là, pendant la première lecture du manuscrit, pour décider Jean Aumont à faire de cette parabole l'épine dorsale de tout son livre, au lieu de l'allégorie, aussi banale en vérité et confuse que

(1) *L'Ouverture*, pp. 29, 30.

fastueuse, qui l'a fasciné : cette cascade de « sceaux » — il y en a sept naturellement — qui tiennent l'âme captive, et dont nous devons faciliter « l'ouverture »! Combien n'eût-il pas été plus sage de se renfermer dans sa philosophie de l'alambic et de la suressence! Et le beau titre, à peine bizarre, mais expressif, piquant, enivrant : *L'Alambic mystique... par un Vigneron !*

Mais, quoi qu'il en soit de l'écrin manqué, la perle nous reste. Ou, puisque Aumont nous dispense de filer nos métaphores, l'élixir et le contre-poison qui découle de cet alambic. Ce qui a perdu en effet, ou compromis tant de mystiques, même foncièrement orthodoxes, ç'a été de n'avoir pas compris ou du moins de n'avoir pas affirmé nettement que la fine pointe joue dans l'initiation mystique, le rôle d'un alambic. Ils en font un simple foyer que dévore uniquement l'appétit de réduire en cendres tout ce que ces flammes peuvent happer, toutes les activités naturelles et même parfois, dirait-on, la substance même de l'âme. Mysticisme négatif; panthéisme ou quiétisme; *spiritualisation* excessive, ou, pour mieux dire, impossible. Il est certes vrai que tout l'être humain, actes et puissances, doit passer par l'alambic et s'offrir aux flammes du « fourneau intérieur ». Ces flammes toutefois, non seulement elles ne peuvent rien sur le fond de l'âme, qui est le fourneau lui-même, mais encore elles respectent la surface, qu'elles ne brûlent que pour en « tirer la suressence » : seules sont anéanties les crasses de l'amour-propre. Aumont a merveilleusement compris tout cela et il l'explique mieux que personne...

J'ai quelquefois entendu parler certaines personnes spirituelles si spiritualisées que tout ce qui n'est pas pur esprit leur fait ombrage; même ils enseignent qu'il ne faut pas avoir la pensée de la très sainte humanité de Jésus-Christ, laquelle ils ne peuvent souffrir, tant ils sont devenus esprit; et disent que cela empêche la contemplation (mystique); et ainsi, sous prétexte d'une foi qu'ils appellent nue, ils rejettent toute forme et toute image,

et toute notion. « *Quelquefois entendu... certaines per-*

sonnes »..., nous nous rappellerons cette rencontre lorsqu'il nous faudra suivre les premières infiltrations quiétistes dans les milieux spirituels du temps de Louis XIII.

Il fait beau voir un chrétien dire qu'il faut quitter la pensée de la très sainte humanité de Jésus-Christ!

Pédants étourdis, qui ont étudié la mystique, non pas « au fond de leur cœur », où ils auraient trouvé Jésus-Christ, mais dans « quelques livres qu'ils n'entendent pas trop bien ».

Car il semble que la lumière d'une âme d'oraison découvre assez ce qu'elle a à faire.. Il lui est montré comme il faut se dégager de tout..., et même, *je dis bien davantage*, qu'il est presque impossible à une âme intérieure de souffrir aucune attache, ni y demeurer sans qu'elle s'en aperçoive. Parce que le principal office de l'amour opérant et impérieux, c'est d'attaquer et de dissoudre toute attache..., mais, ce qui empêche effectivement notre liberté, ce ne *sont ni images, ni formes, mais l'attache venimeuse de notre amour-propre*,

lequel veut se rendre « propriétaire » de tout. C'est donc à le vaincre qu'il faut travailler,

et non pas à égratigner les images et les formes, qui ne nous peuvent nuire en aucune façon, ni même les diables, ni aucune créature, qu'autant que vous laisserez vivre et régner votre propre amour dans votre cœur.

C'est ici proprement la clef de cette critique des actes, que les mystiques poussent parfois si loin. Notions, images, sentiments, rien de tout cela n'est mauvais en soi, et tout au contraire, rien de tout cela qui se refuse aux effusions de la grâce.

L'âme, laquelle a laissé pénétrer sa capacité spirituelle, intérieure et amative, des beaux regards lumineux de cet astre divin..., il lui en fait tout voir en simplicité d'objet, et liberté d'esprit... Jouissante de la franchise du Fils..., lequel nous délivrant de tout servage..., ne nous permet pas de nous laisser occuper ou retenir d'aucune espèce, forme ou figure, qui puisse endommager

l'âme dans sa liberté, puisque le mal ne se rencontre que dans l'attache de complaisance déréglée. Et partant, si vous ressentez quelque peine dans la pensée ou dans la présence de quelque forme ou image, ne vous en prenez pas à la forme ou image, mais à votre amour-propre, qui vous captive, en se voulant tout approprier, jusqu'aux dons de Dieu même, qui ne sont ni formes ni images,

mais qui peuvent aussi bien nous être communiqués par le canal des formes et des images, des notions et des sentiments.

La vraie spiritualité est libre et ne détruit rien du corporel (ni encore moins du raisonnable), mais elle le perfectionne, ni le corporel ne peut rien sur le vrai spirituel... Corporel et spirituel (mystique)... ne sont pas naturellement opposés l'un à l'autre ; mais ce qui cause la guerre en cette république, c'est la corruption, c'est le péché, lequel a pour partisan (agent) l'amour-propre... Otez l'amour-propre...., le corps se soumettra à l'esprit, sans peine...,

et les concepts définis du méditatif aux simples vues du contemplatif,

Car la chair n'est rebelle à l'esprit que par l'intrigue du propre amour ; ni les formes ni les images ne pourront endommager votre esprit, s'il est une fois affranchi de... ce tyran domestique ; et partant il faut prendre garde qu'en voulant trop spiritualiser, on ne vienne à ruiner le principe et la fin de toute spiritualité, qui est Jésus-Christ, Dieu et Homme [1].

Par là, encore un coup, se distinguent les vrais mystiques des illuminés. Chez les uns et chez les autres, c'est en apparence la même critique impitoyable des activités de surface ; mais, en vérité, chacune de ces critiques poursuit un objet tout différent. Pour les quiétistes, l'activité même est un mal, au lieu que, dans la pensée des mystiques, les actes ne doivent passer par l'alambic de la fine pointe que pour se purifier, que pour en sortir spiritualisés, surnaturalisés. Ils ne détruisent rien ; ils subliment tout.

(1) *L'Ouverture*, pp. 234-240.

§ 3. — Les renards et le jansénisme.

La théologie mystique n'ayant en somme pas d'autre objet que de proclamer et de défendre les droits souverains du Pur Amour, il va de soi que tous les mystiques veulent mal de mort à l'amour-propre. Aumont comme les autres, et de ce chef, il ne présente d'original que le pittoresque essoufflé, si j'ose dire, des injures qu'il prodigue à la commune bête noire :

Il ne faut pas demander si ce *larron domestique de notre temple intérieur* est adroit à tout faire ; c'est un *emballeur*, un *filou* raffiné ; c'est le *partisan* de *Lucifer*, le *déserteur* de notre petite république, le *meurtrier de la vertu*, *le bourreau des bonnes âmes*, *le destructeur de la simplicité*, *le vrai poison des intentions* ; enfin *c'est le banquier des lieux souterrains ;*

le joli trait de mœurs! les villageois de ce temps-là flairaient dans la finance un je ne sais quoi de diabolique ;

lequel a correspondance avec toutes les canailles qui y habitent ; c'est une *vermine* qui ronge toutes les entrailles de l'âme, et perce tous les fruits de son jardin intérieur, et les fait tomber avant leur maturité[1].

Ce n'est pas cette abondance colorée et passionnée qu'on lui reproche, et d'autant moins que la plupart de ces images paraissent assez expressives, même celle du « banquier » (synonyme ici d'usurier, bien que *faux monnayeur*, qui, du reste, ne manque pas à ce répertoire, vaille mieux). Voici une autre avalanche, également très suggestive, et qui ne déparerait pas le *Pilgrim's Progress* de Bunyan.

La pauvre âme ainsi environnée et revêtue de si sales étoffes, parmi lesquelles elle devient comme inattaignable à ces divines... flammes ; étant ainsi toute rencuirassée dans ses attaches, elle s'y amasse ténèbres sur ténèbres, dont elle est enveloppée et cadenassée et scellée dans toutes ses duretés, comme dans une grotte de pierres de taille, qui marquent la dureté du cœur, tra-

(1) *L'Ouverture*, pp. 241, 243.

versée d'une grosse barre de fer qui signifie son esclavage...; et ainsi toute souillée de ces vieilles habitudes, avec le poison de la tortue de nos vicieuses intentions, avec la crasse et salée (*sic*) de nos sensualités et toute la ferraille de nos passions immortifiées, et la grosse poutre de notre amour-propre plantée, debout jusque dans la substance de l'âme et le germe de notre propre vie...

puis une de ces queues livresques, par où la période s'achève dans un nuage de fumée :

avec la laideur et la difformité des quatre faces animales, la face humaine, la face de lion, la face de bœuf et la face d'aigle [1].

Lorsqu'il se met à parler comme son curé, il croit frapper de grands coups. Mais comme il a rencontré dans ses vignes moins de lions que de renards, c'est à la dernière et à la moins héraldique de ces bêtes qu'il revient le plus souvent. Le passage d'ailleurs très fort, que je vais citer, ne paraît pas d'abord d'un symbolisme bien cohérent, mais il nous fait prendre sur le vif le travail impétueux et pesant de cette imagination rustique.

Ce trompeur de brebis n'épargne pas même les plus innocentes... Les plus spirituels ont assez à faire de se garder de lui, parce qu'il se cache finement des plus pieux prétextes, et fait en sorte de nous persuader *toujours le mal hors de nous et non jamais dans nous*, de peur que, venant à y entrer, il n'y fût aperçu ; mais tantôt il accuse la grâce, disant qu'elle n'a pas été assez forte,

ici paraît un renard particulier, le *surgoupil*, que vous identifierez bientôt, si vous ne l'avez déjà fait,

ou bien le démon et sa tentation, ou le monde et ses appas, mais il ne veut point s'accuser. Et ainsi ce rusé renard de la tanière d'Adam, se tenant toujours caché dans son creux, où il attend sa proie, ne sort jamais que le bout du museau ;

ceci convient au renard en soi, ils ont tous le même museau ; mais à ce type universel va succéder insensiblement le *surgoupil* que nous avons dit ;

(1) *L'Ouverture*, pp. 384. 385.

pour fureter adroitement toutes les plus belles pensées et les actions les plus héroïques... et même jusqu'aux plus secrètes notions spirituelles, et y coule son venin et ses malicieuses recherches, afin de diffamer incessamment tous les habitants de la Terre promise,

y compris les jésuites, ou pour mieux dire, y compris tout ce qui n'est pas de Port-Royal[1].

Eh ! que vient faire ici, dira-t-on, dans un traité de mystique, le procès du jansénisme ? N'y a-t-il de renards que chez ces Messieurs ? Non sans doute, l'amour-propre nous assiège tous, mais, au lieu que la philosophie des mystiques tend logiquement à l'exterminer, la doctrine janséniste, qu'on le sache ou non, l'exalte nécessairement, le justifie, le provoque, l'entretient, le commande même, en un mot, le canonise. Ces Messieurs ont restauré, orné, illuminé les autels du museau pointu. Entre mystiques et jansénistes, pas d'accord possible ; ils sont la négation les uns des autres. Notre vigneron l'a très vivement senti, et il l'a même compris, en quoi il diffère de tels *ascéticistes* beaucoup plus savants que lui, et que l'on étonnerait fort, si on leur disait, ce qui est d'ailleurs l'évidence même, qu'en boudant et taquinant la mystique, ils font le jeu du jansénisme, et qu'ils soutiennent, bien qu'à leur insu, la philosophie janséniste de la prière. Voici donc :

insolemment assis.... dans le banc de notre cœur..., ce malheureux changeur..., qui a pris à tâche d'employer et de faire passer dans sa banque, qui a ses correspondants aux enfers, toute sa mauvaise et fausse monnaie pour des pièces de bon aloi. Ce fin renard a si bien ménagé ses intrigues, le propre intérêt, l'injustice, les passions, et la division, tous ces gens la de son parti avec le grand conseil de la forêt noire d'Enfer, pour décider l'affaire plus adroitement. Il a été ordonné que l'amour-propre, qui est déjà dans la maison royale, se cachera pour un temps, jusque dans la substance de l'âme, et que les passions, le propre intérêt et la division tiendront la campagne, et formeront un camp volant pour garder les avenues,

(1) *L'Ouverture*, pp. 242-243.

de la fine pointe, — images très justes de l'activité déployée par les jansénistes, — cependant que l'avant-garde du parti

attaquera la grâce, sous prétexte de savoir si elle est suffisante ou bien efficace !

Tactique deux fois désastreuse, et parce qu'elle hypnotise les âmes sur leur intérêt propre, et parce qu'elle surexcite si fort nos facultés de surface, que la vraie vie intérieure en est rendue impossible.

Mais elle (la grâce) n'est sans doute pas efficace pour ceux qui s'*arrêtent à chicaner obstinément* la vertu de cette divine onction... *Mais elle est suffisante et efficace pour les âmes simples qui savent converser avec Dieu intérieurement dans le fond de l'âme*, et non pas en la roulant dans sa tête sur le chariot de l'entendement, et avec les roues du propre raisonnement ; *car la lampe propre à l'huile de la grâce, c'est le fond de la volonté.*

Avec ses pauvres images, ne vous semble-t-il pas que notre vigneron est ici l'égal des maîtres les plus subtils ? Non, continue-t-il magnifiquement, ne vous imaginez pas que le feu divin ait chance de prendre en vous,

parmi toutes les roues et chariots de vos disputes, qui mènent tant de bruit que tout le monde en a la tête rompue. Cela s'opère dans le silence, dans la solitude intérieure d'une profonde oraison. C'est là, chères âmes, où tous les différends sont terminés, parce que le Dieu d'unité en est l'opérateur.... Ce n'est pas la grande dispute qui maintient la sainte Eglise, mais c'est... la sainte oraison. Car l'amour-propre est assez adroit, il ne manque point de beaux prétextes, comme de réformer l'Eglise, crier contre l'abus des sacrements, enseigner de se retirer de la sainte Communion par plus grand respect... ; enseigner les prêtres à ne dire que rarement la sainte messe... et tout cela avec l'habit de l'humilité... — O ! mais il faut bien soutenir l'Eglise ? — Oui, l'Eglise sur du sable mouvant. Est-ce soutenir l'Eglise que d'en saper le fondement ? [1]

Que je regrette de n'avoir pas connu Jean Aumont, lorsque

(1) *L'Ouverture*, pp. 353, 355.

j'écrivais, dans le tome V, mon chapitre sur le grand Arnauld. « Un docteur qui n'est que docteur », disais-je. Aumont l'a dit avant moi.

On cherche la grâce dans la tête avec son propre raisonnement, et c'est dans le cœur qu'elle se donne... C'est tout de même qu'une personne qui irait au grenier demander du vin, et c'est en la cave qu'on le tire. Les greniers ne sont que pour loger le grain ou la paille... Le blé qu'on y garde ne se mange pas là ; il le faut descendre au moulin. Ainsi, si dans votre propre entendement, le grain de la connaissance des saints mystères y est logé, croyez-vous que vous l'y puissiez manger sans le descendre au moulin de votre cœur, où il faut qu'il soit broyé ; et puis là, mêlé avec les eaux de la grâce, on en fait une bonne pâte, qu'il faut enfermer dans le fourneau de la volonté, chauffé avec le feu de l'Amour divin.

Il n'ajoute pas assez expressément, mais il entend bien, à sa manière si peu doctorale, que le pur amour, ainsi allumé au fond de l'âme, coupe court automatiquement, si l'on peut dire, ou métaphysiquement, à l'angoisse même qui a déchaîné ces controverses. Suffisante, efficace, on ne s'arrête pas à ce problème, lorsqu'on aime Dieu pour lui-même et non pour ses dons.

Descendez humblement en esprit, foi et amour au fond de votre cœur, et tâchez d'y découvrir la tanière de ce renard domestique, votre amour-propre ; et prenez les étoupes d'une vraie soumission d'esprit, avec le feu de la charité..., et mettez tout cela au bord de la tanière afin de l'y étouffer ; ce qu'on fait d'ordinaire pour étouffer le renard qui gâte et ravage la vigne du vigneron.

« Singe raffiné », à qui ferez-vous croire que c'est l'amour de Dieu qui « vous apprend à... vous rebeller contre les bulles de deux Papes, et contre le jugement des grands prélats de l'Eglise de France » ?

Vous dites que le Pape n'est pas infaillible, et vous le voulez être !

Votre amour-propre se trahit, « avec toutes ses suites »,

à tant d'« écrits volants, pleins de passions et d'injures », qui « frappent, il y a déjà longtemps, sur l'enclume de la patience du Clergé ». Faux-monnayeurs qui rognez la drachme céleste « de cinq grains qui sont les cinq propositions, que tout le monde sait assez ». Au demeurant, cette « matière appartient aux hommes doctes ». Simplement, il en dit sa pensée, pour obéir à l'ordre de ses supérieurs, « ne jugeant ni ne condamnant déterminément personne », et « n'attaquant que l'amour-propre », lequel il fait « profession de poursuivre partout » où il le voit régner, « selon le dessein de toute cette œuvre »[1].

§ 4. — Violence et prière.

Il n'est pas moins merveilleux de trouver dans l'œuvre mal agencée et torrentielle de ce villageois, une critique pleinement consciente, décidée, limpide de l'école, particulièrement redoutable et vénérable, que nous avons appelée *ascéticiste;* de ceux, veux-je dire, pour qui la prière elle-même, en tant que prière, est avant tout un effort athlétique ou cornélien, un exercice d'ascèse. Voyez plutôt avec quelle dextérité il retourne, pour ainsi dire, contre cette école le fameux texte qu'elle ne se lasse pas d'opposer à la philosophie des mystiques.

Il y a des personnes spirituelles...

Le curieux homme et l'observateur magnifique : du soupirail de sa cave, il a suivi et jugé, et probablement sur le vif, puisqu'il n'avait pas de livres, tous les mouvements spirituels de cette époque. Il a donc connu, soit directement, soit par l'intermédiaire de leurs disciples, qui venaient faire appel à ses lumières,

des personnes spirituelles, lesquelles, croyant bien faire, enseignent à fomenter le règne des propres puissances, plutôt qu'à les

(1) *L'Ouverture*, pp. 353, 360.

dénuer de l'imparfait..., sous prétexte de ces paroles de Notre-Seigneur qui dit que les « violents ravissent le ciel »,

ne prenant pas garde que la prière « est infuse dans l'homme par le Saint-Esprit ».

Et partant, cette violence, à laquelle est promis le ravissement du ciel, *n'est pas nôtre*, mais le propre effet du saint Amour, régnant dans l'âme d'une violence amoureuse et impérieuse, par laquelle il enseigne à l'âme le secret de l'exercice intérieur,

et des vraies activités de prière qui ne demandent de nous

(qu') une simple adhérence... à Dieu au plus intime de notre cœur... L'âme ainsi réduite s'y laisse *violenter passivement* aux opérations divines .., sans se mêler d'y rien apporter du nôtre, sinon un total accoisement et amortissement de toute propriété. Et partant, ce n'est *pas l'âme qui violente*, mais c'est elle qui souffre... Toute la violence de notre part consiste à souffrir, porter et supporter, en recevant... le don de Dieu, et cela d'un courage héroïque..., d'une constance... et d'une patience invincible.

Subtilité scolastique, si l'on veut, mais pourvu qu'il soit bien entendu que subtilité est ici, comme d'ailleurs presque toujours, synonyme d'intelligence.

Et voilà, âmes chrétiennes, la douce, la tranquille et très agréable violence qui ravit amoureusement le ciel, laquelle n'est aucunement opposée à la liberté de l'âme, puisqu'elle *se met librement* dans la disposition requise pour recevoir ces amoureuses violences du Saint-Esprit, qui n'opère rien dans l'âme, si elle n'y consent par une *adhérence libre* à ses divins attraits et motions intérieures [1].

Les activités d'ascèse veulent « tout faire »; celles de prière, tout laisser faire.

Il y a des âmes dévotes qui aiment mieux se *tuer elles-mêmes* en se tourmentant l'esprit,

en fouettant leurs puissances méditatives,

(1) *L'Ouverture*, pp. 189, 190.

que de se laisser tuer à l'Amour divin pour un seul moment, à cause de leur activité empressée, qui veut tout faire, et qui cependant ne permet ni ne le laisse opérer en elles-mêmes.

Bien que méritoires, puisqu'on ne se fait ainsi violence que pour plaire à Dieu, ces efforts de tête dans l'oraison, plus on les redouble, plus ils contrarient la prière.

L'oraison qui fait mal à la tête,

comme une discipline fait mal aux épaules,

montre par là son imperfection, faisant voir qu'elle n'a pas dépassé la région naturelle du *raisonnement*...

Elle est pénible et lassante,

parce qu'elle est seulement faite par le pur effort de la créature, laquelle s'ingère d'elle-même, par elle-même, d'atteindre la Divinité, qu'elle *s'imagine en dehors d'elle*..., *sans donner lieu à la grâce infuse*, en l'intérieur fond de l'âme.

Non pas qu'on veuille de propos délibéré se passer de cette grâce, mais parce qu'on lui tourne le dos, s'il est permis de parler ainsi.

L'oraison de la tête, c'est comme.... l'*ordre de Dieu renversé*. Car l'âme veut tirer Dieu à soi du dehors avec l'industrie et force naturelle de son propre esprit, comme si elle voulait le transformer en soi, au lieu de le chercher au fond de son cœur, et s'y laisser transformer en lui par la motion surnaturelle.

Elle est « comme un arbre infructueux dont les racines sont sous la pierre sèche du raisonnement trop multiplié... Il pousse bien quelques fleurs de bons désirs », mais, la sève lui manquant, « il n'apporte point les fruits jusqu'à maturité », privé qu'il est « de la fertilité de la substance des substances qui réside au dedans »[1].

Ils cherchent toujours et ne trouvent point, parce qu'ils ne veulent pas chercher où Dieu veut être cherché... Ils se tour-

(1) *L'Ouverture*, pp. 386, 389.

mentent, donnant lieu à leur naturel agissant... et... en *raisonnant beaucoup*, ils croient tout faire à merveille, alors même qu'ils ne font rien, parce qu'ils ne savent pas... laisser faire le saint Amour.... Par leur remuement et recherches sur recherches, ils empêchent la divine opération, et souvent non sans inquiétudes, agitations et égarements d'esprit [1].

Plus sage que d'autres spirituels, nous avons déjà vu qu'il n'en veut pas à la méditation. Il ne prêche pas cette chose absurde, une prière sans pensée, pendant laquelle la tête s'endorme.

Il est bon..., (surtout) pour ceux qui commencent, de se servir... de formes ou images, et particulièrement de celles de la rançon de notre salut (le Christ souffrant), laquelle est bonne en tout âge, et en tout état d'oraison [2];

mais il veut qu'ainsi amorcée par l'exercice d'ascèse qu'est toute application volontaire de l'esprit, la prière tende constamment à « dépasser la région naturelle du raisonnement », à descendre de la tête dans le cœur. Travail de désapplication, ou, comme il aime à dire, d' « amortissement », que je n'ai trouvé nulle part aussi clairement et abondamment décrit, ni aussi pratiquement réglé que dans le livre de ce vigneron.

§ 5. — Les activités de prière et « l'amortissement du propre esprit naturel ».

A proprement parler, il n'y a pas d'art de prier, pas plus qu'il n'y a d'art poétique, et pour la simple raison, que nulle méthode pratique, nul ensemble de directions ou de recettes ne peut atteindre jusqu'à la zone profonde, où naît l'inspiration du poète, et où s'établit le contact entre les deux activités principales de la prière, la grâce, veux-je dire, et la fine pointe. Comme néanmoins cette fine pointe reste ou paraît inerte aussi longtemps qu'elle n'est pas réveillée, provo-

(1) *L'Ouverture*, pp. 268, 269.
(2) *Ib.*, pp. 192-193.

quée, éclairée par les mouvements qui se produisent à la surface de l'âme, et comme, d'autre part, ces mêmes mouvements, une fois déclanchés, risquent toujours de congestionner la surface, au point d'obstruer les canaux qui descendent à la fine pointe, on conçoit fort bien l'utilité, la nécessité même de certaines consignes pratiques, d'une sorte de méthode indirecte, qui aurait pour objet, non pas certes, d'activer immédiatement et d'entretenir, mais de mettre en branle, puis de libérer la véritable activité de prière. Méthode à deux degrés, à deux temps. Ascétique d'abord, puis déjà, quoique indirectement, mystique ; positive, d'abord, puis négative ; application d'abord, puis désapplication des puissances ; Ignace d'abord, puis François de Sales, et avec lui notre vigneron et ses consignes d' « amortissement ».

La raison foncière pour laquelle on voit si peu d'âmes arriver à la consommation, c'est qu'elles sont presque toutes propriétaires d'elles-mêmes.

Je sais bien que ce défi à la dévotion bourgeoise exaspère Nicole et Bossuet, mais qu'y pouvons-nous? il est consacré par le torrent de la tradition.

On voit quantité de spirituels, mais très peu de vrais intérieurs. Or la spiritualité, pour sublime et lumineuse qu'elle puisse être, n'est pas exempte de propre amour... Toutes les lumières de l'esprit ne peuvent rien faire contre lui, mais plutôt elles le fournissent de pâture. La seule opération de l'Amour de l'Agneau victorieux est celle qui le supplante ; mais,

et voici percer l'espoir de quelque méthode,

il faut aussi que l'âme *s'y rende* attentive, et qu'elle y adhère passivement. Et c'est ce que la plupart des âmes spirituelles laissent à faire, se contentant de demeurer dans leurs lumières, où elles se reposent, et enfouissent ainsi le talent que Dieu leur donne, en se laissant à la disposition du propre esprit [1],

ou des facultés affectives.

(1) *L'Ouverture*, pp. 445-446.

Lumières, consolations, tout doit repasser par l'alambic et s'y consumer. « Anéantissement, et désistance de propre vie », qui, nous l'avons déjà vu,

ne doit pas être entendu à la lettre, croyant que cette perte de notre âme et de sa vie propre, fût un anéantissement de la créature... (tel) que, cessant d'être créature, elle vienne à être Dieu comme Dieu.

Ce que nous voulons n'est pas « la destruction du propre être » mais de

l'estime du propre être... ; la mort du propre amour et complaisance à la propre vie finie, pour entrer en la vie infinie ou l'infinie complaisance de Dieu. Ainsi ce mourir.... est un certain dépouillement de la vieille créature, opéré dans l'intérieur par les épurements de l'Amour divin.

Mais ce vêtement inique de la vieille créature n'est pas seulement environnant ou revêtant l'âme, il est encore par dedans, la pénétrant jusqu'à la racine, y étant entré aussi avant que le péché originel,

et plus avant même.

Pour l'en chasser, il faut que l'âme souffre une destitution totale, et que sa substance soit pénétrée et repénétrée des ardeurs du divin Amour ; et que sa volonté y serve comme de fourneau et d'alambic tout ensemble, pour épurer cette essence...[1].

Or, et ceci est capital, nos activités de surface, peuvent et doivent préparer, seconder, par leurs propres actes, ce dépouillement, le rendre plus facile, plus rapide, plus complet.

On dit qu'il y a une saison... en laquelle les couleuvres se dépouillent de leur vieille peau ; et, pour ce faire, elles choisissent un lieu étroit et fort serré, comme entre deux pierres de roche, ou entre deux fortes épines en quelque buisson, et, passant ainsi à force, elles commencent à se dépouiller premièrement la tête, en coulant peu à peu : à mesure leur peau se dépouille, et enfin, achevant de passer par la queue, elles laissent leur vieille peau derrière elles.

(1) *L'Ouverture*, pp. 451-452.

Dépouillement moins actif que passif, puisque c'est la pression de ces deux roches qui retient et, par là, détache la vieille peau ; actif néanmoins, puisque la vieille peau, s'offre, et de tout son élan, à cette pression libératrice.

C'est, en vérité, une naïve figure de ce qui se passe dans l'âme abstraite. Car il faut savoir que l'homme a reçu le souffle de vie par le plus intime de son être, comme le plus voisin, et la plus centrale embouchure envisageant l'Être vivant de Dieu.

D'où il suit que, « pour mettre sa foi en usage surnaturel », c'est-à-dire pour s'approprier tout le bienfait de ce « souffle de vie », qui anime le plus intime de l'être,

le chrétien doit *rappeler* son être naturel au dedans et le conduire vers son origine, et commencer son dépouillement par la tête, *retirant* son esprit effus, répandu et multiplié dans les objets du dehors, et le *faire tendre et passer* à travers le buisson serré de son cœur ; et, du fond de ce passage étroit, *le faire passer* par le pertuis de la pierre vive, qui est Jésus-Christ ; et passant ainsi à l'étroit de cette porte intérieure et centrale, il y *écorche* et *dépouille* la peau noire du vieil homme [1].

Raboter vaudrait peut-être mieux qu'écorcher. Cette peau, en effet, qui symbolise ici les actes de nos puissances, n'est pas d'elle-même toute noire. Ce qui la noircit, la couvre de pustules et la gonfle comme une engelure, ce sont les injections venimeuses de l'amour-propre.

La nudité de l'âme ne consiste pas à n'avoir point de pensées, mais à ne s'y pas attacher de complaisance ; et même les actes intérieurs, faits dans leur temps, n'empêchent non plus la nudité, car le dégagement n'est que de l'imparfait [2].

Cet imparfait, cette couche purulente,

c'est l'intérêt des propres emplois naturels des puissances..., l'attache de la mémoire dans ses belles conceptions, ou le ressouvenir des délices et complaisances passées, ou l'espérance du

(1) *L'Ouverture*, pp. 59, 60.

(2) *Ib.*, pp. 185-186.

futur, ou le plaisir du présent; la complaisance de l'entendement dans les belles lumières[1].

En un mot c'est « l'emploi propriétaire » de nos puissances, la mainmise de l'amour-propre sur nos actes. Il faut donc que l'on travaille à « un total accoisement et amortissement de toute propriété »[2]; il faut « se détourner de « tout le dehors »,

retirant de tout cela peu à peu son attention, son affection, sa complaisance ou propre amour, en tournant comme le dos à tout cela... ; et, à même temps, tourner face en dedans..., tout son vouloir, ses désirs, ses affections vers le fond de son cœur...; y suivant le rayon de la foi qui en vient et qui y mène..., pour s'en laisser tirer et attirer, concentrer et engloutir...[3].

C'est ainsi que, sans efforts violents, on passe presque insensiblement, mais à coup sûr, « du naturel au surnaturel, de l'actif au passif, de l'humain au divin ». Mais

comme il est ici question de passer de l'actif au passif, il me semble à propos que le dévot lecteur sache faire le discernement de ce mot, pour ne pas prendre l'oisif pour le passif... Car ce mot de passif ne doit pas être seulement pris pour une cessation d'actes ; mais aussi (et surtout) il comprend .. l'attachement intérieur ou motion du Saint-Esprit, lequel, trouvant les propres actes des puissances accoisés, s'en empare et y verse sa vertu... par l'adhérence intérieure de l'âme, laquelle, pendant cette suspension propriétaire de ses actes..., donne lieu et temps à l'acte souverain qui la veut mouvoir par lui-même[4].

L'âme toutefois — et ici nous arrivons enfin à cette méthode d'amortissement que j'avais promise — l'âme se doit servir

(1) *L'Ouverture*, pp. 366-367.

(2) *Ib.*, pp. 186, 187.

(3) *Ib.*, pp. 171, 172. Désappropriation, adhérence, ce sont les deux aspects, l'un négatif, l'autre positif, d'une seule et même démarche. L'âme se désapproprie en adhérant.

(4) Il dit un peu plus bas, et fort bien : « La vraie expression (signification) de ce mot de passif est de laisser le libre emploi de nos puissances au Saint-Esprit. »

de ses puissances et de leurs actes, jusqu'à ce que l'amour divin se soit rendu impérieux...

Et pour autant que cela dépend de nous, « le moyen » ou la méthode

de l'y rendre opérant et impérieux, c'est de *cesser ses propres actes par des pauses et attentes passives*, environ l'espace d'un *Pater* et un *Ave* pour le commencement. Afin que, dans ces pauses et attentes intérieures, l'âme puisse donner temps et lieu à l'attrait et à la divine motion .. Et si l'âme, ainsi attentive en son intérieur n'expérimente aucun mouvement surnaturel..., elle doit s'aider de ses puissances et en produire quelques actes intérieurs .. Mais cela doit se faire posément... et de loin à loin, afin que, dans ces intervalles et suspensions des propres actes, l'Esprit de Dieu puisse s'emparer de nos puissances et les faire mouvoir... par lui-même ; et pour lors, il faudra demeurer purement passif jusqu'à ce que l'opération soit achevée. Après quoi, l'âme étant laissée libre et à elle même..., après avoir attendu l'espace d'un *Ave*, vous pourrez proférer quelque autre parole intérieure pour exciter le divin attrait ; et faire toujours ainsi jusqu'à ce que le divin Amour s'étant rendu le maître de vos puissances, il les manie à son plaisir impérieusement[1].

Ainsi, et comme il convient, du reste, pour que s'opère le passage de l'actif au passif, de la méditation à la contemplation, de l'ascèse à la prière, Aumont nous donne, si l'on peut dire, une consigne d'intermittence : de courtes pauses, où l'âme se met d'elle-même, et activement, en posture de passivité. Ce n'est pas la consigne des *Exercices :* dès que la motion commence à se produire, à se faire sentir, suspendez votre activité, abandonnez-vous au repos où cette motion vous invite. *Ibi quiescam.* Non, les pauses qu'Aumont nous prescrit n'attendent pas la motion, elles la précèdent ; elles nous orientent vers elle, nous ouvrent à elle : on se conduit comme si la motion s'était déjà fait sentir. Et ces deux maîtres sont également logiques. Pour Ignace, la prière cherche, elle ne trouve, ou ne croit trouver que

(1) *L'Ouverture*, pp. 168-172.

lorsque la motion se fait sentir ; pour Aumont, comme pour François de Sales, la prière, dès son premier acte, a déjà trouvé ; la pause elle-même est prière, c'est-à-dire adhérence, sentie ou non peu importe, non pas à une grâce actuelle plus éclatante, mais à la présence toujours agissante de Dieu. C'est là, du reste, mais éclairée à la lumière des mystiques modernes, la méthode même qu'enseignaient déjà les Pères du désert — une courte pause entre chaque psaume — comme nous le verrons bientôt dans le chapitre sur le P. Thomassin.

Aumont ne se lasse pas de recommander cette méthode.

Accoisant peu à peu, et de degré en degré, les actes des puissances, et les dénuant l'un après *l'autre de la vigueur active* de leurs propres emplois naturels et souvent trop empressés, non pas tout d'un coup, mais peu à peu, paisiblement... ; nous tenant là, à cœur ouvert, par des pauses et attentes passives : afin de donner lieu à la loi de grâce dans nos cœurs, par la divine motion de son Saint-Esprit, laquelle motion intérieure, venant à s'emparer de l'âme, tout à mesure qu'elle (l'âme) se retire plus en dedans, elle *y dégrade l'amour-propre* de ce qu'il s'était emparé pendant la nuit du péché, et, à mesure que l'amour-propre quitte un poste, le pur amour y entre et s'en empare[1].

Ne craignons pas de nous répéter sur un sujet que, des deux côtés de la barricade, on a embrouillé à plaisir depuis trois cents ans. La première phase de la prière — l'accès, la préparation, les préludes proprement dits — se déroule normalement, communément sur le plan de l'ascèse et des grâces actuelles : gestes propres à faciliter le recueillement ; efforts laborieux des facultés intellectuelles et affectives. « Il est très utile, dit Jean Aumont, et nécessaire en ce commencement..., de produire toute sorte d'actes intérieurs et extérieurs ». parmi lesquels, du reste, se glissent déjà, comme par éclairs, des actes proprement mystiques d'union, d'adhérence. Mais, cette « application » ascétique des puissances, au lieu de continuer à la fouetter pour la rendre

(1) *L'Ouverture*. p. 126.

plus intense, et, pense-t-on, plus opérante, comme les *ascéticistes* l'exigent, les mystiques nous conseillent au contraire de travailler, et de nous-mêmes, par notre propre initiative, à la détendre, parce que cette application non seulement n'est pas prière, mais encore parce que, ainsi décuplée, elle menace de paralyser l'adhérence.

L'âme doit... quitter un peu de son extérieur pour donner temps et lieu à son intérieur ; réglant ses actes en sorte qu'ils ne soient pas si continus ni successifs, mais... il faut faire des pauses entre deux, d'environ un *Pater* et un *Ave*[1].

C'est là, dit-il encore, un exercice, actif et passif, tout ensemble, où l'âme,

s'employant à modérer, amortir, anéantir et retrancher le superflu de ses actes empressés..., donne lieu peu à peu à la foi et à son exercice surnaturel, par lequel elle se rend à la grâce..., pour laisser être, vivre et régner Jésus-Christ en elle ; auquel elle abandonne à cette fin ses puissances amorties en leur propre et naturelle vigueur, avec le libre emploi de leurs actes, pendant le temps de l'oraison, ou tout du moins pendant les pauses et attentes passives... Afin que, par cette démission volontaire, il s'en empare à son plaisir, et qu'il vienne enfin à les exercer... en sa manière divine et surnaturelle, et non plus seulement en notre façon propriétaire et naturelle[2].

Entendant parler de « pauses », les athlètes de l'*ascéticisme — violenti* — se hérissent, criant qu'on n'en saurait jamais trop faire, que la vie intérieure est un combat de tous les instants, que nous aurons l'éternité pour nous reposer. Autant de coups dans le vide. *Ignoratio elenchi*. Ils n'ont pas compris. Oubliant le dogme de la grâce sanctifiante, ils voient dans chacune de ces pauses un entr'acte de vacances, d'oisiveté absolue, ne prenant pas garde que, dans les circonstances voulues pour cela et que supposent toujours les mystiques, l'activité de la fine pointe grandit à mesure que

(1) *L'Ouverture*, pp. 186-189.

(2) *Abrégé*, pp. 20, 21.

décline l'activité des puissances, et que la tension méditative ne s'apaise que pour laisser libre carrière au vouloir profond d'adhérence, que cette même tension a d'abord stimulé. Et voyez comme tout se tient et comme ce vigneron rejoint, peut-être sans le savoir, le plus subtil et plus complet François de Sales, ou, si vous préférez, comme l'allégorie de l'alambic et de la couleuvre préparent les voies à l'allégorie du Chantre aveugle. Ces pauses qui vous scandalisent, un plus grand que vous les veut pour vous. Dieu, en effet, nous met souvent dans la nécessité de les subir et, par suite, de leur faire bon visage, et par suite de construire une philosophie de la prière qui les justifie. C'est un fait d'expérience : avec la plus héroïque volonté du monde, on ne peut pas toujours appliquer les puissances selon les rites prescrits. Impuissance désastreuse, qui nous laisserait désespérés, si la vraie prière, notre devoir de tous les instants, n'était autre chose que l'application ignatienne des puissances. Impuissance bénie, au contraire, puisque, infailliblement, quoique à notre insu, elle produit le même heureux effet que Jean Aumont se promet de ses pauses volontaires et méthodiques : débloquer et libérer les activités de prière [1].

III. L'ÉCOLE DE L'ORAISON CORDIALE. — Par une série de rencontres que nous ignorons, ce villageois est devenu, ou le premier initiateur, ou l'un des principaux ouvriers d'une propagande mystique assez importante, dont nous

(1) Aumont n'est pas le premier à recommander cette méthode des pauses, mais il la recommande plus longuement, et plus fréquemment que la plupart des spirituels. C'est peut-être son auditoire habituel de petites gens qui l'aura conduit à ces précisions pratiques. Au reste, cette méthode se déduirait logiquement des prémisses fondamentales que nous savons. Mais, en fait, elle sera née comme naissent les recettes empiriques. L'expérience en aura donné l'idée ; l'expérience, dis-je, de cette désapplication des puissances qu'entraîne le progrès de la prière, ou qui, pour mieux dire, est comme le revers négatif de ce progrès. Dans certains cas où l'expérience tardait à se produire, on l'aura pour ainsi dire mimée par un effort actif de désapplication, d'amortissement.

ignorons également l'histoire, mais dont nous connaissons fort bien l'esprit, le programme et les méthodes, grâce aux traités que nous avons déjà énumérés, et qui sont pour nous comme les archives doctrinales de l'école. Méfiances, hostilités ouvertes, nous ne savons rien non plus des réactions malveillantes qu'ils ont provoquées. J'incline à croire que les jansénistes ne les aimaient pas, en quoi, du reste, ils auraient montré leur flair coutumier. Quoi qu'il en soit, et le Vigneron et ses docteurs ont dû se défendre, comme nous verrons bientôt. L'école existe donc, puisqu'on la combat. Sa tendance, j'allais dire sa couleur propre, me paraît avoir été de mettre l'enseignement traditionnel à la portée des foules pieuses. Imaginez une sorte d'université populaire, ses cours, ses *tracts*, voire ses projections ou ses images d'Épinal. De là vient la curieuse cristallisation qui s'est faite autour de Jean Aumont. Il est pour eux, moins un maître qu'une enseigne, si l'on peut dire, et dont la seule vue justifie, stimule leur apostolat. Un défi vivant aux prétentions aristocratiques des illuminés, et aux outrances spéculatives qui séduisent parfois jusqu'aux vrais mystiques. Il est beau de voir ces docteurs si peu infatués de leur doctorat, et même, chose amusante, moins haut-perchés, plus simples, plus peuple que le vigneron. Plus beau encore de voir s'organiser ainsi d'elles-mêmes, s'échelonner pour s'adapter aux besoins particuliers de tous, les forces, les lumières mystiques de ce temps-là : en haut, l'enseignement supérieur — école française ; école du P. Lallemant ; — qui, sans trop se griser de sublime, semble néanmoins s'adresser à une élite ; — une élite non pas certes sociale, ni même doctorale, mais spirituelle, d'où ne sont exclus que les esprits courts ou pesants, malveillants ou pointus ; — en bas, l'humble catéchisme de l'Oraison cordiale, ouvert au premier venu. Ce n'est pas du tout la barrière si fâcheusement et orgueilleusement classique : en bas les commençants ; en haut les parfaits. Non, ici et là, une seule et même doctrine ; sans quitter leur classe, les petits ne sont pas

menés moins loin que les grands. La différence est uniquement d'ordre pédagogique : les maîtres d'en haut, plus spéculatifs, plus brillants, parfois plus aventureux, font un vaste crédit à l'intelligence et à la générosité de leurs élèves ; ils volent devant eux plutôt qu'ils ne marchent ; ils prennent la première formule qui leur tombe sous la plume, assurés qu'on ne leur fera pas dire quelque absurdité ou quelque hérésie ; ceux d'en bas, plus précautionnés, ont toujours peur d'être compris de travers ; ils expliquent tout et même l'évidence, insistant, d'ailleurs, beaucoup plus que ceux d'en haut, sur le détail pratique de l'initiation, ou, en d'autres termes, sur les méthodes.

Dans le petit catéchisme qui a pour titre : *L'École spirituelle et de perfection où les chrétiens apprennent à adorer Jésus-Christ au fond du cœur...*, un des théologiens de ce groupe, le P. Victorin, récollet, expose excellemment la méthode d'oraison, que propageaient de concert Jean Aumont et ses amis.

D. — Enseignez-nous donc comme il faut bien faire oraison ?
R. — D'abord, il faut concevoir la Majesté de Dieu présente *dans le plus profond de votre cœur* ; en faire une grande estime par une vigoureuse vivacité de foi, et lui rendre en esprit les plus humbles et ferventes adorations....
2° Il faut produire un acte de résignation, par lequel vous renoncerez à votre amour-propre,

et par lequel s'ébauche déjà, ou du moins se mime l'amortissement prochain ;

vous abandonnant à l'esprit de Jésus-Christ.... Après cet acte, vous ferez une petite pause, attendant avec grand respect son sacré mouvement, que vous suivrez fidèlement.

Ceci est très remarquable. Avec François de Sales, mais plus expressément que lui, ils tiennent le « sujet », c'est-à-dire l'exercice ascétique de méditation, pour une façon de pis aller. Nul mépris dans ce jugement. Il rappelle simplement une vérité évidente, mais que l'on est souvent tenté

d'oublier, à savoir que, par elle-même et si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, la méditation ne prie pas. Vous penserez donc au sujet et, *au même instant* que

vous en aurez produit *la pensée par un acte bien simple de foi*,

et par conséquent sans amplifier cette vue selon les règles du « discours », « considérez » le mystère ou le thème choisi,

au milieu de votre cœur, et là, en esprit, produisez-y tous les actes que vous feriez, si vous le voyiez véritablement des yeux du corps, et *sans tant multiplier les propositions de pratiquer les vertus* dans les occasions, servez-vous de tous les mouvements de la grâce pour *en faire les actes* en sa *présence*.

Ce ne sont pas là exactement les résolutions précises de la méthode ignatienne; celles-ci regardent l'avenir; que ferai-je? de quelle façon m'y prendrai-je, dans la journée qui va suivre, pour pratiquer telle vertu? Ici, le problème est d'ores et déjà tout résolu. *Solvitur ambulando.* Ces vertus, je m'en revêts par le seul fait que je m'expose et me dilate au rayonnement de la Vertu des vertus.

Et, à chaque acte, faites une petite pause, pour vous laisser pénétrer de l'esprit de la vertu [1].

Comme on le voit, Jean Aumont n'est pas seul à conseiller les pauses d'amortissement. Laissant néanmoins de côté cette recette, d'ailleurs si intéressante et qui peut devenir merveilleusement féconde, mais qui ne saurait être d'un emploi constant, on peut dire que toute la méthode se ramène à la règle que le P. Victorin prescrit deux fois dans ces quelques lignes et qui peut s'énoncer ainsi : faites du « milieu de votre cœur » un oratoire, où vous transporterez, où vous situerez, où vous maintiendrez et ramènerez sans cesse, les mystères, les vérités, en un mot le *sujet* particulier que vous aurez choisi, pour y amorcer votre

(1) *Ecole*, pp. 26-28.

prière. D'où le nom d' « oraison du cœur » ou d' « oraison cordiale » : il n'indique pas, comme on pourrait croire, les qualités affectives que doit avoir la prière, mais le cadre où elle doit se former, s'épanouir, s'achever.

Cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et, clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito. « Sur quoi, écrit Le Gall, les saints Pères disent communément que ce lieu, dans lequel Notre-Seigneur dit qu'il faut se retirer pour prier, n'est autre que la chambre intérieure de notre cœur. » Saint Augustin par exemple : « Puisque Dieu est infiniment présent dans notre cœur, nous devons y entrer en esprit, comme dans un temple intérieur pour y prier... Vous voulez prier dans un temple, priez en vous-même ; monter à Dieu, c'est rentrer, en soi-même par une entrée ineffable dans l'intérieur. » Ainsi encore saint Bernard, saint Thomas, saint François de Sales, lequel parle déjà d'une « oraison cordiale »[1]. Ainsi presque tous les spirituels. Il n'y a donc là rien de nouveau, comme d'ailleurs le répètent mille fois les maîtres de notre école. Leur seule originalité est d'avoir isolé ce lieu commun, d'avoir pressé leurs disciples de l'approfondir, de le vivre, et d'en avoir fait la règle fondamentale, le moyen unique, la recette de toute prière.

Notre oraison, disent les approbateurs du *Faisceau de myrrhe*, L. Bail et P. Ratouyn, n'est différente

de l'oraison mentale ordinaire (ignatienne), que par la *composition du lieu*, qui se fait ici *au dedans* pour réprimer les saillies au dehors, *où les puissances ont leur pente naturelle*, et les faire réfléchir et retourner au cœur, au dedans de soi-même, y plantant l'arbre de la Croix, pour en faire les fruits siens et *s'unir plus intimement* à la vive source des grâces et des vertus.

Avec autant d'habileté que de sagesse, ils se donnent ainsi les gants de côtoyer les *Exercices* de saint Ignace. Mais s'ils gardent le mécanisme ascétique de cette méthode, c'est avec l'intention très délibérée d'imprimer progressivement une

(1) *L'Oratoire du cœur* (édit. de 1859), pp. 9-18.

direction mystique aux actes que déclanchera ce mécanisme. Conforme en cela au rythme actif des *Exercices*, tel que le comprennent les *ascéticistes*, le prélude ignatien a pour unique objet d'occuper l'imagination en l'appliquant au détail d'une scène déterminée. En la fixant de la sorte, il veut, d'une part, empêcher cette faculté vagabonde de battre la campagne, et d'autre part, maintenir sur l'écran de l'esprit des images conformes au « sujet » que l'on se propose de méditer. Plus sera vive, pense-t-on, la représentation du décor où se déroule le mystère, plus deviendra précise, libre de distraction et savoureuse, la méditation proprement dite. Il en va tout autrement de cette composition de lieu qui « se fait en dedans ». Au lieu de stimuler les facultés méditatives par l'intermédiaire de l'imagination, elle doit tendre à désappliquer peu à peu les puissances intellectuelles, afin que s'active de plus en plus le pur vouloir de la fine pointe. Le prélude ignatien évoque, dans le temps et l'espace, des paroles, des actions, des scènes, appelant ainsi, de notre part, une réponse active, une série de « faire » ; l'autre, orienté au delà du temps et de l'espace, cherche à rejoindre, sous les mots et sous les gestes fugitifs, les « états » continus, la solidité immuable d'une présence.

Mais quoi, dira-t-on, qu'il s'agisse d'un paysage intérieur ou extérieur, n'est-ce pas toujours la même faculté que l'on met en branle, cette imagination dont toute l'activité se borne à produire des images? Sans doute, mais, pour les maîtres de l'oraison cordiale, cet appel à l'imagination n'est qu'une feinte. Si, d'une main ils semblent la provoquer, ils la retiennent de l'autre et se préparent à l'endormir. C'est qu'en effet, ce « milieu de notre cœur », où l'on nous invite à nous recueillir, se refuse de lui-même à toute représentation imaginative. La fine pointe n'est pas un « lieu », comme le Cénacle ou le Calvaire. Il est vrai — et c'est là proprement la ruse que nous disons — il est vrai que, pour faire cette « composition de lieu » intérieure, le débutant commencera par se former l'image d'un objet sensible

— notre cœur de chair — où il transportera, vaille que vaille, la composition de lieu ignatienne. Dans ce cœur, on verra la crèche, le Calvaire, le jardin. Ce sera comme une crypte où l'on essaiera de suspendre les fresques de l'église supérieure. Mais si, fidèle aux directions intégrales de nos maîtres, on ne résiste pas au travail *désappliquant* de la grâce, on descendra peu à peu, comme automatiquement, de cette crypte encore trop lumineuse jusqu'aux ténèbres de la zone profonde ; laissant le cœur de chair pour s'enfoncer dans le « milieu du cœur », où il n'y a pas moyen d'accrocher l'écran des images. On passera du plan de l'ascèse au plan de la prière. Le prélude ignatien se limite à une composition de lieu, au sens propre de ce mot ; le nôtre commence par cette même composition de lieu, mais déjà aussi atténuée, confuse, intérieure, aussi peu captivante que possible, pour se terminer, si l'on peut dire, à une composition de non lieu.

Ainsi le prélude ignatien est une recette d'épanouissement, d'expansion ; le nôtre, de refoulement. Dès ce prélude, d'abord et en apparence tout actif, tout ignatien, l'âme s'oriente vers le passif, ou plutôt s'adapte au passif. Pour la méditation, dit Jean Aumont,

il faut premièrement se retirer en quelque... oratoire devant quelque crucifix ou autre image dévote de la... Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour vous faciliter dans ces commencements l'application *intérieure par la foi* à Jésus souffrant au fond du cœur, dont vous avez regardé l'image au dehors par les yeux du sens.

Ainsi les images nécessaires sont déjà trouvées : autant de pris sur la dépense d'imagination qu'exige la composition de lieu ignatienne.

Et de là, s'étant mis à genoux. ., baisser modestement les yeux,

et, du même coup, autant qu'il se peut, perdre de vue les images du prélude,

afin de fermer les fenêtres de vos sens aux choses créées et être par ce moyen plus libre, pour *tendre en dedans à Dieu* au fond de votre cœur, en vous essayant sans empressement ni chagrin, de *retirer* peu à peu, de ramener, de pacifier vos pensées, et *toutes les saillies de votre esprit*, qui s'est tout effus, et tout évaporé vers les objets du dehors...

Méthode, qui ne prescrit pas d'abord que l'on retranche les réflexions et les autres actes, mais simplement qu'on les simplifie. De « toutes les autres méthodes », les maîtres de l'oraison cordiale, ne blâment

que le superflu des raisonnements, multipliés avec trop d'activité, de *continuité* et d'empressement, et *la négligence de rappeler l'esprit par attention intérieure à Dieu au fond du cœur ;* accoisant tous ces actes qu'on ne cesse de rouler dans la tête par efforts d'esprit et de raisonnement, faisant des réflexions sur réflexions, qui empêchent la grâce d'attirer l'esprit et de le recueillir à Dieu dans le cœur par Jésus-Christ, qui est l'unique médiateur intérieur en chaque âme en particulier, pour l'approcher de Dieu [1].

En vérité, on a peine à croire qu'une telle méthode, si profondément, j'allais dire si uniquement chrétienne, et présentée avec une telle prudence, ait été combattue comme une dangereuse innovation. Le torrent de la tradition est avec eux, et la logique même de la foi. « Tous les pères spirituels, écrivait vers le même temps, le grand dominicain Contenson, recommandent de toutes leurs forces la pratique de contempler Dieu au plus intime de nous-mêmes. Ils tiennent, et fort justement, que c'est là un sûr moyen de parvenir à la plus haute contemplation [2]. »

Mais ces vérités banales, le mérite de nos maîtres était

(1) *Abrégé*. pp. 16-17.

(2) « *Summe consulunt Patres spirituales ad supremum contemplationis gradum, quem internam quietem et orationem passivam vocant, adipiscendum, ut Deum intra nos contemplemur ; et merito. Nullum enim est, vel ad ciendos pios motus efficacius, vel ad stimulandam inertiam urgentius exercitium, cogitatione illa qua credimus Deum esse intimo nostro intimiorem in corde nostro totam résidere Trinitatem, ibique Patrem gignere Filium, et utrumque producere Spiritum sanctum* ». Theologia mentis et cordis, Vivès, 1875, I, pp. 101, 102.

de leur donner un nouveau tour, et immédiatement pratique, de fonder sur elles une méthode de prière. Leur mérite, et aussi leur témérité, leur méfait, aux yeux de qui ne tolère pas qu'on le bouscule dans ses habitudes. « Voilà le mot, écrivait plaisamment Joseph de Maistre ; le cabinet est *surpris ;* tout est perdu. Dieu nous garde d'une idée imprévue [1] ! »

Je sais, dit Jean Aumont, que plusieurs personnes de piété et de mérite,

et qui, vraisemblablement, ne sont pas de Port-Royal,

ont été mal informées de cette pratique et voie intérieure, et... en ont témoigné du dégoût aux personnes qui la pratiquent ou qui la voudraient pratiquer. J'ai cru être obligé de prévenir leurs objections, et de répondre humblement à leurs difficultés, qui ne sont la plupart que des ouï dire mal rapportés et mal entendus.

On s'est hâté de nous condamner,

sans examiner la chose à fond, avec la sonde de la charité, qui fait voir les choses comme elles sont, et non comme on nous les rapporte, et ainsi, sous une mauvaise entente, on entre en zèle indiscret et on intimide les faibles, et on... afflige les parfaits, qui gémissent jour et nuit sur cette Babylone de division qui déserte le lieu saint. L'amour-propre s'est campé dans les cœurs... ; l'on se méprise et déchire d'honneur... sous des prétextes très spécieux...

Ils disent que cette pratique d'oraison en Jésus crucifié au fond du cœur est une voie extraordinaire... Déplorable malheur que l'on juge extraordinaire ce qui devrait être ordinaire aux chrétiens, qui ne sont à rien tant obligés qu'à répondre à leur nom, par cette porte étroite qui écorche et dépouille toute la noire peau du vieil homme, et nous renouvelle en Jésus-Christ. Or je ne crois pas que tout bon chrétien voulût contester ceci.

Tout le mal ne vient donc que d'un malentendu, et nous n'aurions « pas grand'peine à nous accorder » [2].

(1) *Lettres*, III, p. 104, cité par Latreille, *J. de Maistre et la Papauté*, p. 273.

(2) *Abrégé*, préface non paginée.

On ne leur cherchait en effet que de ridicules chicanes, les soupçonnant, par exemple, d'imaginer une présence réelle, « charnelle », de l'humanité de Jésus au « milieu du cœur ».

Quand on parle du fond du cœur, répondait le Vigneron, on entend le fond spirituel et intérieur de la volonté...., (où) réside et habite spirituellement Jésus-Christ par grâce, par amour...

Et non une objet charnel, grossièrement imaginé dans le cœur de chair. « On doit ici user discrètement de l'imagination pour se représenter ce divin objet crucifié au fond de l'âme, et donner beaucoup de lieu à la foi, à l'amour »[1]. Et plus scolastiquement le P. Victorin :

D. — Qu'adorent donc les chrétiens dans leur cœur, quand ils y adorent Jésus-Christ?
R. — Ils y adorent Dieu qui s'est fait homme, quoiqu'il ne soit point homme en nous. Ils y adorent la personne du Fils de Dieu,

et celle-ci réellement présente, ainsi que les deux autres divines personnes[2].

Mais, au fond, ce ne sont là que des prétextes. La suprême, l'unique raison de leur résistance, ils l'avouent du reste, quand on les presse, est que « pour eux, ils ne veulent point être mystiques. »

(1) *L'Ouverture*, pp. 49-50.

(2) *Ecole Spirituelle*, pp. 8-13. Il y a cependant un passage d'Aumont qui ne me paraît pas irréprochable ! « Quoique... Jésus ne soit ni ne peut être souffrant dans nos cœurs en la façon qu'il a été sur le Calvaire, savoir en y recevant des plaies par la violence d'autrui ; si est-ce pourtant qu'*il y souffre encore d'une façon très angoisseuse*... Car étant de soi immense en son activité et ardeur divine, et venant à être arrêté dans un cœur qui empêche son exercice amoureux, les pressures d'angoisse qu'il souffre en son tendre cœur sont inexplicables ». *Ouverture*, p. 175. Il est curieux que les docteurs du Vigneron n'aient pas corrigé ce passage sur l'épreuve, mais ils le corrigent dans leurs propres écrits. « Ils (nos critiques) ne sauraient encore souffrir qu'on se représente un Jésus-Christ souffrant, en tant qu'homme, au dedans de soi, parce, disent ces Messieurs, qu'il ne souffre plus et qu'il ne souffrira jamais ; mais aussi il est vrai qu'il a souffert pour nous et que nous sommes, comme chrétiens, dans l'obligation de nous en ressouvenir et d'y penser et que, pour y penser, il n'est point nécessaire que mon esprit se transporte sur le Calvaire, puisque cela se peut faire fort aisément en moi. » *Fascicule*, pp. 31-33.

Car il se rencontre des personnes, quoique doctes, qui raillent sur toutes choses les plus saintes... La cause est qu'ils n'ont que la tête, et n'agissent que de leur tête... ; qu'ils ne communiquent jamais intérieurement avec le cœur... L'esprit doit répondre au cœur et à la volonté ; à quoi ils manquent beaucoup..., portant jugement de ce qu'ils n'entendent pas.

Égyptiens *indéracinables*, qui n'ont jamais vu ni connu ce qui se passe en la Terre promise :

Ils raillent même ce qui a été estimé et pratiqué des plus grands saints..., voire... de la sainte Écriture, puisqu'ils ont entrepris de diffamer le mot de mystique, si universel dans l'Écriture, et si commun parmi les saints....

Le mot, et plus encore la chose ; Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit que si l'on ne devient comme un petit enfant, on n'entrera pas au Royaume des Cieux?

Hé bien ! Messieurs les railleurs, entendez-vous cela au pied de la lettre? Est-ce point un mot caché,

une consigne mystique? Ainsi de ce Docteur de la Loi, quand Notre-Seigneur lui dit qu'il fallait renaître :

Ce mot fut si mystique à ce suffisant qu'il demanda s'il fallait rentrer au ventre de sa mère... hé ! pauvre suffisant, qui vous êtes épuisé dans la bibliothèque de votre tête, et n'avez... encore jamais entendu le cœur!... Retirant et ramassant toute leur substance dans leur tête, ils demeurent secs et arides de cœur ; car la bonne et profitable étude doit être entremêlée d'oraison. Mais quoi! ils n'en veulent rien faire de peur de devenir mystiques. *Et ce sont, pour l'ordinaire, ceux-là qui disent que ce n'est pas pour tout le monde.* Mais, de grâce, à qui est-ce que Notre-Seigneur l'a refusé, sinon aux paresseux, qui n'ont pas le courage de se baisser pour boire ?[1]

Ils sont tellement attachés à leur Égypte — « là ou règne le propre amour, lieutenant du Pharaon infernal » — que, s'ils font mine d'en sortir,

(1) *L'Ouverture*, pp. 67-68.

ce n'est que pour murmurer contre ceux qui se présentent pour les aider et servir en ce passage de l'Egypte de leur chair dans le désert intérieur de leurs cœurs, par l'exercice de l'oraison cordiale... La *seule pensée de ce désert intérieur les épouvante.* Si on vient à leur parler d'oraison ou de récollection intérieure, c'est un affreux désert pour eux, dans lequel ils ont peur de mourir ; quoiqu'en y mourant, c'est vivre de la vie renouvelée dont nous faisons profession... Demeurez donc à vous-mêmes, et laissez le désert intérieur pour les petits, pour les crédules et les simples [1].

A la bonne heure, et voici qui ajoute à l'originalité de notre école! Nous l'avons souvent remarqué : la grande maladresse de la plupart des mystiques est qu'ils se bornent à la défensive. Les nôtres portent la guerre dans le camp ennemi.

N'est-ce pas une chose affligeante, dit l'auteur du *Fascicule de Myrrhe*, de voir, dans la maison de Dieu, encore aujourd'hui, plusieurs ecclésiastiques savants, qui ne sauraient souffrir qu'on parle de regarder Dieu en soi et de l'adorer au fond de notre cœur ; qui ne sauraient *souffrir qu'on dise que la grâce de Jésus-Christ habite réellement dans le cœur du juste ?* Pourquoi est-elle appelée habituelle par les théologiens ?... Ils ne sauraient non plus souffrir qu'on parle d'une rentrée continuelle au dedans, qu'on ne fasse point tant de prières vocales, et qu'on s'attache plus au dedans qu'au dehors...

Bref, ils n'ont compris ni le catéchisme, ni l'Évangile. Leurs amazones, pas davantage.

C'est encore une chose très digne de compassion, que le monde soit rempli de femmes, et principalement de filles, à la vérité vertueuses, qui ont un grand extérieur, lesquelles ne sauraient souffrir qu'on parle de tâcher de se renfermer dans son intérieur. Et quand elles entendent dire que nous pouvons, avec l'aide de Dieu, rapporter tout au dedans, elles disent que c'est une doctrine nouvelle.

Et, ma foi, « il semble... qu'elles aient raison ». Sous cou-

(1) *L'Ouverture*, pp. 130, 131.

leur d'attaquer le quiétisme, c'est elles-mêmes, c'est leur naturel brouillon, touche-à-tout, que défendent ces ardélionnes, tantes chétives de M[me] de Maintenon.

Parce que ce retour vers Dieu au dedans de nous détruit la curiosité, détruit le raisonnement, ne veut pas qu'on se mêle tant d'affaires. Ce retour vers Dieu... veut détruire le dehors en le négligeant pour faire vivre le dedans[1].

Tout est là, en effet, et il n'y faut pas chercher plus de mystère. Au demeurant. « quantité de personnes savantes et vertueuses de ce siècle, qui ont blanchi dans l'exercice de la vie intérieure..., et dans la conduite des âmes », estiment, avec nos docteurs, que cette voie de l'oraison cordiale est « une des plus courtes..., des plus faciles..., des plus assurées ».

Elle nous fait rentrer plus facilement, et nous renferme avec moins de peine et sans grand travail, au dedans de nous. Elle calme nos sens, elle pacifie nos passions, elle captive notre entendement, elle arrête notre mémoire, elle fortifie notre volonté... Elle nous sépare des créatures pour nous unir au Créateur, qui est toujours en nous et avec nous, encore bien que nous n'y pensions pas. Vérité aussi ancienne que la création de l'homme... ; et enfin elle nous fait voir clairement que nous ne saurions rien obtenir du Père que par le Fils, et que, pour être agréables au Fils, nous devons graver dans le plus profond de notre cœur sa vie, sa mort et sa passion, et prendre nos délices là-dedans, comme saint Paul.

« Voilà le dessein et toutes les prétentions »[2] de ces maîtres oubliés, et de cette école populaire de mysticisme. Avant de leur dire adieu, faisons une courte visite à leurs ateliers de gravure.

IV. Les images du D[r] Le Gall. — C'est vraisemblablement le Vigneron de Montmorency qui aura eu le premier l'idée d'illustrer, par une série d'images, les principes et

(1) *Le Fascicule de Myrrhe*, pp. 31-38.
(2) *Fascicule*. Lettre-préface.

la méthode de l'oraison cordiale. Ce qui ne veut pas dire, certes, qu'il aura d'abord construit un édifice tout spirituel, puis cherché des représentations visuelles, des symboles clairs et parlants qui lui permettraient de mettre cette construction à la portée des plus rustiques [1]. Peut-être aura-t-il lui-même dessiné, à la craie sur un vieux tonneau, l'ébauche primitive, qu'une main plus experte aura ensuite retouchée et complétée. Pour le symbole central — un cœur humain — aucune difficulté. Laissons-le exposer le reste :

Sur le haut de la forme du cœur, vous voyez cette face modestement recueillie, et intérieurement appliquée et tendante en dehors vers son cher objet crucifié ; lequel seul peut ouvrir les sept sortes de sceaux qui captivent l'âme [2], afin que, par là, il y reconduise en ce fond et par cette voie recueillie et intérieure, l'esprit recolligé et retiré du dehors au dedans, jusqu'à la Divinité, au fond de notre âme, et outre notre âme ; rappelant ainsi notre propre vie humaine et naturelle de la circonférence au centre ; et par là établir le repos de l'âme en sa vraie origine qui est Dieu, plus intimement concentré dans elle qu'elle-même.

C'est ce qui vous est représenté en ces sept étages différents, en forme des sept sceaux ouverts, qui nous marquent le *passage de nous à Dieu*.

D'où vient que nous avons fait paraître la Divinité au fond, et outre ce cœur ;

(1) L'idée d'une représentation « au cœur » n'était certes pas nouvelle. Cf. à ce sujet un curieux article de M. Charbonneau-Lassay : *Les marques commerciales des premiers imprimeurs français*, dans *Regnabit*, revue universelle du Sacré-Cœur, janvier 1924. Voici, dit M. Ch. L. « un sujet... de vignette de titre qui fut *commun* à plusieurs » imprimeurs. « Il représente Jésus enfant ou adolescent assis dans un cœur, et il faut en chercher l'idée première dans ces images populaires du XVe siècle, représentant le cœur sacré, au milieu duquel on voit Jésus enfant entouré des instruments de sa passion. Est-ce le cœur même de Jésus, ou l'image de sa présence dans le cœur du fidèle ? Tour à tour l'un et l'autre, pense M. Ch. L. François de Sales écrivait, le 19 février 1605, à Mme de Chantal : « Je vis un jour une image dévote, c'était un cœur *sur lequel* le petit Jésus était assis » et il voulut, longtemps après, que « son imprimeur, Pierre Rigaud, de Lyon, plaçât sous le titre de son *Traicté de l'Amour de Dieu*... l'image qu'il avait décrite à sainte Chantal. » Ch. L., *op. cit.*, pp. 125-126.

(2) D'abord, le sceau du péché ; puis, l'attache aux biens de la terre ; puis l'attache au plaisir des sens extérieurs ; puis les passions des sens intérieurs ; puis l'attache à l'emploi propriétaire de ses puissances ; puis l'attache à la propre vie ; enfin le 7e sceau qui est l'attache aux dons de Dieu. Par bonheur, ils n'ont pas cherché, ou ils ont renoncé à trouver, pour chacune de ces attaches, un symbole spécial.

« L'OUVERTURE INTÉRIEURE DES SEPT SCEAUX DE L'AGNEAU OCCIS. »

et comme Dieu a fait de « la sainte Humanité la médiatrice nécessaire » entre lui et nous, un crucifix est posé à l'entrée de ce cœur,

comme celui qui nous en fait la porte de grâce et le passage ouvert pour entrer de nous à lui, et par lui en sa Divinité[1].

Tels sont les traits principaux de ces compositions, plus mnémotechniques que proprement symboliques Pour les déchiffrer exactement et avec quelque profit, il faut déjà posséder la doctrine, d'ailleurs très simple, qu'elles ont la prétention d'illustrer. Aussi douté-je fort que cette illustration, tout ensemble compliquée et enfantine, ait beaucoup servi à la propagande de l'école. Il n'est pas sûr, du reste, que tous les docteurs de l'oraison cordiale aient goûté ce mode archaïque d'enseignement. Seul ou presque seul, à ma connaissance, Querdu Le Gall, collaborateur de la première heure, a suivi sur ce point l'exemple de Jean Aumont. Comme nous le savons déjà, il avait commencé par faire graver sur une « feuille » unique, une série de cœurs, accompagnés, je pense, de courtes légendes, et où l'on pouvait suivre le progrès de l'initiation mystique. Puis, à ces « tableaux », d'un maniement peu commode, et qui ne pouvaient se passer d'une explication orale, il substitua le petit livre de l'*Oratoire du Cœur*, où se retrouvent sans doute les mêmes images, mais distribuées en autant de chapitres qu'il y a de cœurs, et plus copieusement commentées.

La scolastique sert à tout, comme la piété. Nul doute que, sans faire de Le Gall un artiste, sa formation doctorale et pédagogique ne l'ait aidé à retoucher assez heureusement, à simplifier, à éclaircir les dessins encombrés et peu cohérents de Jean Aumont. Au reste, nul soupçon chez lui d'intellectualisme. Le Gall a scrupuleusement conservé un des traits les plus fâcheux du modèle : cette face humaine aux longs cheveux qui émerge assez ahurie, et non sans cause,

(1) *Abrégé*, dernières pages.

d'un cœur vingt fois plus gros qu'elle. Symbole peut-être de l'amortissement que doivent subir pendant la prière les activités de l'esprit[1].

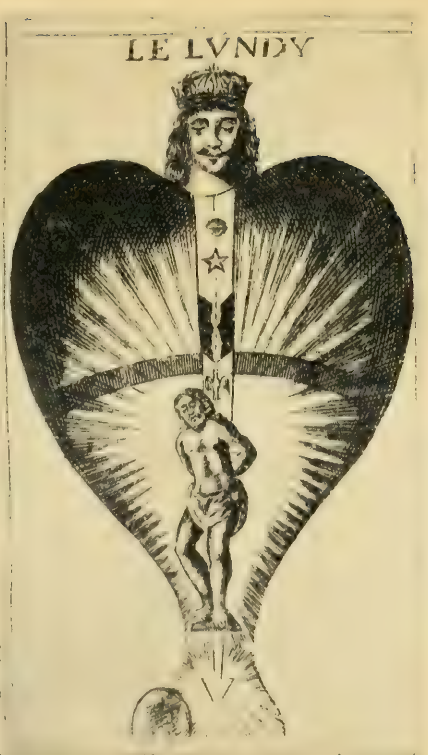
Le Gall, en revanche, a fort bien discerné et évité l'incohérence foncière, qui embrouille désespérément, et qui fausse même la composition du Vigneron ; ce mélange saugrenu de deux symboles : la descente au fond du cœur et l'ouverture des sept sceaux ; d'un côté, un livre ou une cassette ; de l'autre, un puits. Et notez qu'avec une tendresse d'autodidacte pour le plus compliqué et le plus livresque de ces deux symboles, tout son effort imaginatif s'est porté sur l'évocation des sept sceaux. Il les représente, comme on a vu, par ces étages disgracieux de lignes horizontales, qui tatouent le cœur de gauche à droite, et qui encombrent toute la surface. Le Gall, au contraire. Il se propose uniquement de figurer le recueillement progressif de l'âme, qui doit se détacher peu à peu de ses activités de surface, et faire de plus en plus grande la part des activités profondes. Or, il va de soi qu'une ligne verticale convient cent fois mieux que l'horizontale, à ce mouvement de descente. Aussi bien, chez Le Gall comme chez Aumont, le commentaire est-il beaucoup plus limpide que l'image.

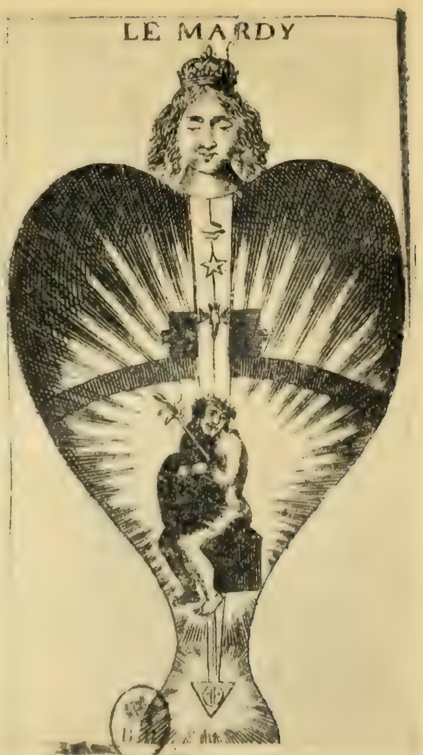
La voie blanche et lumineuse, qui va depuis la tête par le milieu du cœur jusques au triangle de la divinité, qui est tout au fond, représente le véritable chemin, par lequel notre esprit va à Dieu, avec les ailes de la contemplation.

Au milieu de cette voie,

Jésus-Christ souffrant et représenté dans les divers mystères...,

(1) Puisqu'il s'agissait de représenter le passage de la réflexion à la vraie prière, ce détail était exigé, mais on aurait dû lui donner moins d'éclat. A la voir dessinée avec tant de soin, et si auguste, la plupart y reconnaîtront la face de Notre-Seigneur ou de Dieu le Père. Il se peut que Jean Aumont ait découpé dans un jeu de cartes ou dans une gravure profane, la première tête venue, pour la coller ensuite au-dessus de la figure centrale, par lui dessinée plus facilement de première main. D'où, sans qu'il l'ait préméditée, l'importance qu'aura prise cette figurine.





« L'Oratoire du Cœur », édition de 1682.

signifie que... nous ne pouvons aller à Dieu, et nous unir à lui... que par le moyen de Jésus-Christ, notre médiateur.

Le Saint-Esprit est « mis à la porte des cœurs », parce que son office est « de nous introduire dans notre cœur, et de nous y manifester Jésus-Christ ». Ces portes du paradis intérieur sont représentées par de petites hachures qui font sur la voie blanche et lumineuse « une tache noire ». Cette convention admise, suivez, je vous prie, d'image en image, car il y a autant d'images que de jours de la semaine, le mouvement, l'histoire, ou le poème de ces portes. La première, « celle qui est au premier cœur », est fermée : ce qui signifie que l'âme est encore emprisonnée dans le premier étage — le rez-de-chaussée plutôt — de l'effort ascétique, le Saint-Esprit n'ayant pas encore

ouvert aux commençants la porte de la chambre intérieure de leur cœur, pour y traiter (immédiatement) avec Notre-Seigneur. Il ne faut point pour cela qu'ils perdent courage ; mais ils doivent avoir patience et attendre à la porte, demeurant attentifs doucement à Jésus-Christ..., (et formant) des désirs fréquents d'être introduits.

C'est là manifestement une représentation un peu sommaire : car, sur ce premier palier, il ne faut pas, grâce à Dieu, qu'une porte soit ouverte ou fermée. Chez les commençants, la porte s'entr'ouvre pour se refermer aussitôt : visites fugitives du Saint-Esprit. Ils font un pas vers l'intérieur, puis reculent. Mais le moyen de figurer une à une toutes ces nuances ?

La seconde porte, à demi-ouverte, du second cœur, représente comme le Saint-Esprit donne quelquefois ouverture à l'âme ;

entre-ouverture aussi étroite, mais moins fugitive que celle dont je viens de parler. « Faible » pourtant, « et de peu de durée », « la porte étant souvent fermée ». La troisième porte, toute grande ouverte,

du troisième cœur et des suivants, représente comme ceux qui sont parfaits, après avoir été fidèles dans les deux premiers états,

trouvent enfin la porte de cette chambre intérieure pour l'ordinaire ouverte, et ont grande facilité à se recueillir intérieurement [1]...

Il n'a oublié que l'essentiel, à savoir que la porte peut fort bien être grande ouverte, alors qu'une cruelle illusion nous fait croire qu'elle est fermée. Autant dire qu'il ne faut voir dans ces images qu'un jeu de devinette, rébus dévots pour la récréation des âmes simples ; ou encore d'humbles recettes mnémotechniques — ainsi, dans une vieille édition illustrée des *Exercices*, cette main, aux cinq doigts en éventail qui rappelle les cinq « temps » de l'examen. Autant dire aussi que les autres maîtres de l'oraison cordiale ont été bien inspirés de renoncer à ces difficiles symbolismes. En ces matières ineffables, la plume est encore ce qui ment le moins, parce qu'elle a toujours la ressource d'avouer, et par là, de rétracter ses inévitables mensonges. Il n'est pas douteux néanmoins que les images de Le Gall aient contribué, au succès de l'oraison cordiale [2]... Mais enfin les symboles passent, comme les autres modes, et les idées restent. C'est ainsi que l'abbé de Saint-Fard, lorsqu'il eut l'idée, en 1774, de republier l'*Oratoire du Cœur*, se garda bien d'en reproduire les images.

Nous faisons revivre, écrit-il dans l'avertissement, un petit ouvrage qui date déjà d'un siècle. Aussi est-il très rare aujourd'hui, et nous ajoutons : presque ignoré. Tout cependant parle en sa faveur, et sa bonté intrinsèque et le nom de son auteur, et les heureux fruits de sainteté qu'il a produits en son temps.

(1) *L'Oratoire*, III, partie, ch. I. Explication des Images.

(2) Il faut, du reste, que le succès de ces images ait été assez grand, puisque nous les retrouvons, adaptées à d'autres fins, dans un livre qui me paraît avoir été populaire pendant la deuxième moitié du XVIII[e] siècle : *Miroir de l'âme du pécheur et du juste pendant la vie et à l'heure de la mort*... Nouvelle édition. Lyon, 1737. L'auteur est un « prêtre de la Mission de Saint-François de Sales, du diocèse de Vienne ». Il supprime, assez maladroitement, d'ailleurs, les symboles trop subtils d'Aumont et de Le Gall, mais, à cela près il copie servilement leurs images. « Dans quelques-unes, dit-il..., il n'y a qu'une tête et un cœur. La tête designe suffisamment les bonnes et les mauvaises pensées; le cœur, les bonnes et les mauvaises affections. Le visage indique l'extérieur et ce qui frappe les sens. Le cœur, l'intérieur et ce qui est dans l'âme. »

S'il ne le rend pas littéralement, c'est qu'il a cru qu'il fallait en bannir et les expressions surannées et les tours de phrases qui sont ou peu corrects ou hors d'usage. Pour l'illustration, il l'escamote sans crier gare, et, en somme, il a raison. Quant à la minuscule réédition — illustrée, celle-ci — de 1839, je ne saurais parler d'elle sans amitié, puisque enfin c'est elle, qui par de mystérieux zigzags m'a conduit jusqu'au Vigneron de Montmorency. Je dois avouer néanmoins que jamais traduction d'une image par une image ne fut plus traîtresse. Comme œuvre d'art, ces figurines, mollement couchées sur des coussins de dentelle ou sur des carpettes persanes, paraissent bien supérieures au bon vieux modèle. Mais presque tout le symbolisme s'est envolé, et avec lui cette haute philosophie, que les maîtres de l'oraison cordiale avaient su rendre accessible aux plus ignorants [1].

(1) Le A. M. D. G., qui figure sur la page du titre, indiquerait-il que cette édition a été « revue et corrigée » par un Père de la Compagnie ? C'est fort possible. En tout cas, ces petites vignettes semblent faites pour faciliter la composition de lieu ignatienne. Voyez, par exemple, dans l'image de la crèche, le décor si nettement évoqué. Il est bien curieux que l'on ait scrupuleusement conservé, au-dessus de ces cœurs, et comme sur un balcon, la tête (les têtes plutôt) aux longs cheveux calamistrés, que déjà nous ne connaissons que trop, et qui ne présentent plus aucune espèce de sens, puisqu'on a supprimé les autres symbolismes, notamment le divin triangle à la fine pointe du cœur. Note amusante au verso du titre : « Les gravures se vendent séparément et se trouvent chez M. Langlois, rue des Marmouzets, 36. Avec le médaillon en bois : 1 fr. Sans médaillon : 40 centimes. » On revenait ainsi aux « feuilles » sans texte de M. Le Gall. Je fais reproduire avec la Nativité et la Descente de Croix, celle de ces vignettes qui prétend résumer toute la méthode. On remarquera le renversement de la perspective : la Divinité, au plus haut, la petite âme — les bras en croix — au plus bas du cœur. Petite, mais bicéphale. Une de ses deux têtes est en haut, au-dessus de Dieu le Père, qui, si l'on peut dire, lui tourne le dos, la néglige tout à fait, pour ne voir que celle d'en bas. Il ne paraît pas du reste que le peintre ait voulu nous donner par là une leçon d'anti-intellectualisme ; simplement, il n'a pas compris les images du Vigneron et de Le Gall.

Rencontre curieuse. M. Sandreau qui, apparemment, ne doit rien à Jean Aumont, a recours, lui aussi, pour illustrer sa doctrine mystique, à des figurines symboliques, en forme de cœurs. Cf. *Vers l'Amour parfait*, Paris, 1928.

CHAPITRE VI

LE PÈRE LOUIS THOMASSIN (1619-1695) ET LA PRIÈRE PURE

I. De Platon a Bérulle. — Aix-en-Provence et les Thomassin — Saint-Magloire et Port-Royal. — « L'Institution. » — Les « méthodes d'étudier et d'enseigner chrétiennement ».

II. Le « Traité de l'Office divin ». — § 1. **A la recherche de la prière pure.** — Thomassin et la Liturgie. — La Fine pointe et la Grâce sanctifiante. — *Charitas ipsa orat.* — « L'oraison mentale », synonyme de « prière pure ». — La prière du Désert et les pauses de silence. — Le panhédonisme de Thomassin.

§ 2. **Critique de l'activité intellectuelle dans la récitation de l'office.** — Distinction entre « jubilation » et « psalmodie ». — *Alleluia* et *Amen.* — « Prière pure » et « contemplation ».

§ 3. **Prière, musique et poésie.** — La double fonction des mots.

§ 4. **L'état de prière.** — Adhésion habituelle de l'âme. — Attention de l'esprit et attention du cœur. — Que les distractions n'interrompent pas nécessairement la prière.

§ 5. **L'évolution de la prière depuis les temps primitifs.** — Avant les formules. — « L'oraison mentale de Noé. » — Le *Pater* plus qu'une formule. — Décadence de la prière. — L'excellence du Rosaire. — De la vraie primauté de l'office liturgique. — Panmysticisme de Thomassin : « L'oraison mentale répandue partout. »

I. — De Platon a Bérulle. — Compatriote de Louis Thomassin, je n'aurais que trop de pente à dessiner ici, longuement, amoureusement, le portrait de ce grand homme, honneur éternel, non seulement de l'Oratoire, de l'érudition française et de l'Église, mais encore d'Aix-en-Provence. Mais cette joie m'est défendue pour plus d'une raison. La première, et que j'avoue à ma honte est que, si j'ai beaucoup médité trois ou quatre de ses in-12, je n'ai pas lu ses in-folio. La seconde est l'objet particulier du présent volume, où je suis déjà trop heureux qu'exige de figurer



un quatrième bérullien — Noulleau, Séguenot, Clugny Thomassin. Il me semble, d'ailleurs, que les nombreux passages, somptueux et délicieux tout ensemble, que nous allons emprunter à un seul de ses ouvrages, nous le révéleront tout entier. Bien qu'on ne l'ait pas étudié jusqu'ici comme un des métaphysiciens de la prière, c'est peut-être à cette métaphysique elle-même qu'il faut demander l'inspiration dominante de son œuvre et de sa vie. Je me bornerai donc à une courte notice[1].

Les Thomassin nous viennent, dit-on, de Bourgogne. La Provence les doit au bon roi René, qui les attira chez nous. Qu'il en soit béni! Nous ne disputerons pas pour si peu au P. Louis sa qualité de Provençal. Après un noviciat de deux siècles, sa famille n'avait plus rien de bourguignon. Ils ont donné à notre Parlement « plus de vingt magistrats tant présidents que conseillers ou avocats généraux, la plupart recommandables par la probité et les sciences ». Il naquit donc à Aix-en-Provence, le 28 août 1619, quatrième fils de Joseph Thomassin, « seigneur de Taillas; de la Garde et du Loubet, avocat général en la Cour des Comptes, Aides et Finances, et de Jeanne Latil, des seigneurs d'Entraigues et de Villose ». La vraie Provence, aux « actes » parfois légers et sonores, est « par état » silencieuse, recueillie, austère, presque rigide. Sa poésie même est en profondeur. De là vient sans doute la dévotion qu'elle a toujours eue pour l'Oratoire de France, dont elle fut le berceau. Aix, Arles, Grasse, La Ciotat, Marseille, Hyères, Pertuis, Ollioules, Toulon, Notre-Dame de Grâce, autant de foyers oratoriens. Dans la bibliographie de Batterel, Provençal lui-même, on ne compte pas les Provençaux. J'allais oublier « le saint désert de Notre-Dame des Anges », blotti entre Aix et Marseille, sous la coupole du Pilon du Roi. C'est à Notre-Dame des Anges que Louis Thomassin viendra dire sa

(1) Que j'emprunte surtout à Batterel (III), ne renvoyant, pour le rappel des notes, qu'à mes autres sources.

première messe, la veille, ou le jour même, ou le lendemain de Noël 1643[1].

« On connut dès son enfance, écrit Batterel, ce qu'il devait être un jour. Beaucoup de vivacité dans l'esprit, une heureuse facilité pour les lettres ; avec cela, un naturel doux et gai, une grande égalité de conduite se déclarèrent en lui dès cet âge et ne se démentirent jamais. Il fut élevé dans notre pension du collège de Marseille ; et, à treize ans et demi, son père le présenta lui-même à la maison de l'Institution d'Aix, où il fut reçu le 30 octobre 1632. J'ai ouï dire au feu P. Jacques Perrin, que le confrère Thomassin était alors si petit, et avait l'air si jeune qu'on n'osait point le faire sortir de la maison pour l'envoyer dans sa famille, qui aurait voulu quelquefois le voir, parce que les bonnes femmes et les enfants s'attroupaient pour le voir passer. » « Condren gouvernait alors l'Oratoire[2]. »

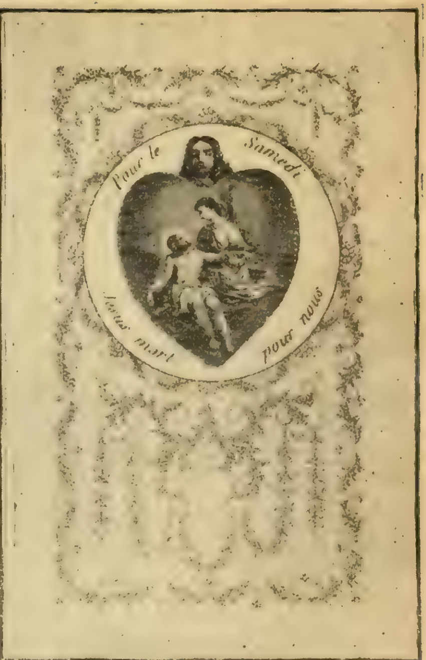
Professeur de philosophie à Pézenas en 1645, puis à Saumur, et très *à la page*. « Il y traitait des opinions, nouvelles alors, de Descartes et de Gassendi, sans les adopter

(1) Il avait un oncle, Claude Thomassin, qui fut aussi de l'Oratoire, mais plus homme de lettres qu'oratorien. Ce Claude se flattait d'avoir sur le livre de Judith des lumières dont il ne convenait pas que le monde fût privé. Ses supérieurs, après avoir pris connaissance du manuscrit, ne furent pas du même avis. Sur quoi, une jolie note dans les registres de l'Oratoire : « Le Père Bourgoing fera la charité au Père Thomassin de le *rendre capable* de la conclusion qui a été prise : que sa *Paraphrase sur Judith* ne s'imprimera point présentement. » Bourgoing y perdit son latin, et le livre fut publié quand même. A quelque temps de là, Claude « eut ordre de se rendre à Lyon pour y faire une retraite et s'y renouveler dans l'esprit de piété ». Fit-il de nouveau la sourde oreille ? En tout cas, peu de jours après, la Congrégation lui signifia son congé. Ce Thomassin-là était né, non pas à Aix, mais à Manosque. Brave homme, au demeurant, puisqu'« il devint théologal de Fréjus ». (Cf. Batterel, III, pp. 516-517.) Un neveu du grand Thomassin fut le successeur de Godeau sur le siège de Vence. Nous avons, de Godeau à lui, quelques jolies lettres, et nous savons par ailleurs que Godeau soumettait ses ouvrages à la critique de Louis Thomassin.

(2) Ce P. Perrin, Provençal lui aussi, longtemps directeur de l'Institution — ou, en d'autres termes, maître des novices, — à Aix, à Lyon et à Paris, est un de ceux qui ont le mieux travaillé à perpétuer, parmi les oratoriens, la grande tradition bérullienne. Cf. la notice très attachante que lui consacra le P. Cloyseault (III). Il n'a rien publié de son vivant et ses écrits semblent perdus, à moins que ne soit de lui, comme le conjecture le P. Ingold, le manuscrit qui a pour titre : *Exercices spirituels pour la Congrégation de l'Oratoire*, et qui est à la Bibliothèque Nationale.







« L'Oratoire du Cœur », vignettes de 1839.

néanmoins qu'autant qu'elles lui paraissaient s'accorder avec la bonne théologie et la doctrine de saint Augustin, pour laquelle il était alors déclaré. Dans cette vue, il s'était plus attaché à la philosophie platonicienne, comme servant d'introduction à la théologie des Pères, et il était si persuadé des avantages de cette méthode, qu'il ne cessait depuis de la conseiller à ses amis. » Puis, à Saint-Magloire, où il enseigna la théologie positive, de 1634 à 1668, avec « un applaudissement universel ». Au dire de Richard Simon, qui l'a bien connu, cette vogue était d'abord moins fondee « sur son mérite personnel que sur la faction des gens de Port-Royal, qui, l'ayant d'abord attiré à leur parti, le préconisèrent comme le plus savant homme qui fût alors en France... Mais il abandonna ensuite ce parti. Il n'avait encore lu alors que saint Augustin, qui était l'étude unique des Pères de l'Oratoire, auquel ils joignaient saint Thomas. Comme il aimait l'étude, principalement celle des Pères, il prit la résolution de les lire tous dans la source, en commençant par les premiers. Il ne fut pas longtemps sans s'apercevoir que la doctrine des Pères grecs n'était pas conforme entièrement à celle de saint Augustin... On ne fut pas longtemps sans s'apercevoir que le Père Thomassin n'était plus si outré augustinien... ; il ne s'en cachait pas dans ses leçons publiques... Les gens de Port-Royal, ses anciens amis, furent les premiers à dire qu'il n'avait pas toute l'érudition qu'on lui avait donnée, et que c'était un homme sans jugement, en sorte que, du plus savant homme de France qu'il était auparavant, il devint tout d'un coup un homme ignorant ». C'est leur stratégie coutumière, grâce à laquelle ils ont réussi à fausser, pour trois siècles, sinon pour toujours, soit en bien soit en mal, des centaines de réputations. Qu'ils n'aient pu avoir raison de ce Provençal modeste, paisible et plus que mollement soutenu par ses chefs, cela seul attesterait la grandeur de Thomassin.

Aussi bien avait-il — oh ! sans la moindre malice — déjà mis ses supérieurs dans l'embarras par la publication d'un

livre sur les Conciles, où se laissaient voir des tendances peu gallicanes. On tenta d'escamoter l'édition, ou, pour mieux dire, de l'emprisonner dans une chambre de Saint-Magloire, dont l'archevêque de Paris garderait la clef. Thomassin, bon prince, se prêtait docilement à cette manœuvre de suppression, allant même jusqu'à donner la chasse aux exemplaires qui avaient trouvé le moyen de s'échapper, et mettant pour cela en campagne son cousin, M. de Mazaugues, conseiller au Parlement d'Aix[1].

« Sa passion dominante était l'amour de la paix et le désir de pacifier les esprits contraires. Dans l'espérance de les rapprocher, il adoucissait ses maximes, et prenait un peu des uns et des autres, selon qu'il les croyait plus ou moins fondés dans leurs opinions[2]. » Ce doux éclectisme, qui du reste, répondait à la nature de son esprit, plus encore peut-être qu'aux inclinations de son cœur, l'avait amené à imaginer une théologie de la grâce, où la science moyenne et la prédétermination physique, étaient, si j'ose dire, renvoyées dos à dos. Autant que je puisse comprendre, c'est déjà un peu le système qui, refaçonné plus tard par Nicole, provoquera chez le grand Arnauld, de si douloureuses convulsions[3].

(1) Cf. dans Batterel (III, 480, 488) lequel, d'ailleurs, s'appuie sur ce diable de Richard Simon, le récit tragi-comique de cette aventure.

(2) *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1729, II, p. 365, 368 Bien que très véridique dans l'ensemble, Simon, qui, du reste, a reçu les confidences de Thomassin, a néanmoins quelques expressions qui forcent un peu la note. A proprement parler Thomassin n'a jamais appartenu que l'on sache, au « parti » janséniste. Il passa longtemps, écrit Batterel, « pour bon janséniste, ou, *pour parler plus correctement, pour un grand augustinien* ». Ce n'est certes pas la même chose, et il ne faut jamais perdre de vue cette distinction capitale, lorsqu'on veut se faire une idée exacte des relations entre l'Oratoire et le jansénisme. « Soit, continue Batterel, que la bulle d'Innocent X .. lui eût fait changer ses idées, soit que la vivacité des deux partis lui déplût, il est certain que, quand il vint à Saint-Magloire, il passa pour avoir tourné casaque à l'égard des uns sans avoir passé du côté des autres. Ce qui s'appela, au dire des jésuites, « avoir... rétracté le pur jansénisme », et au dire du P. Quesnel, « avoir abandonné les sentiments de saint Augustin sur la grâce ». Les deux raisons alléguées sont justes Thomassin n'était pas homme à désobéir au Saint-Siège, et d'un autre côté, il déplorait ces luttes atroces, mais, comme le rappelle Simon, et comme Thomassin l'a écrit, du reste, à plusieurs reprises, l'étude des Pères grecs aurait suffi à lui faire abandonner l'augustinisme intégral.

(3) Un de ses mémoires sur la grâce, tel du moins que le résume Batterel,



Chapelle de « l'Institution ». Détail de la façade.

Soutenir les « prétentions romaines » ou mettre de l'eau dans le vinaigre augustinien de Port-Royal, de ces deux énormités, je ne sais vraiment laquelle était, en cet heureux temps, la plus sacrilège. Laisser un pareil homme débiter, et dans Saint-Magloire, cet enseignement de perdition, paraissait bien difficile. « Aussi un des premiers soins du P. de Sainte-Marthe, dès qu'il fut nommé général, fut de faire sortir tout doucement le P. Thomassin de ce séminaire. A force d'instances et sous le prétexte de lui fournir plus de loisir pour avancer la composition de divers ouvrages qu'il avait entrepris, il l'engagea, non sans peine, à aller demeurer à la maison de la rue Saint-Honoré. Mais, au bout de deux ou trois jours que le P. Thomassin y eut demeuré, il ne pouvait plus s'y souffrir, et songeait sérieusement à décamper, n'y trouvant point de jardin, où il pût s'aller promener régulièrement tous les jours, selon sa coutume. » Il consentait bien, quoique non sans un peu de peine, qu'on le privât de sa chaire, mais non pas de son jardin. « Alors le P. de Sainte-Marthe, qui craignait le retour à Saint-Magloire — autant dire les colères de Port-Royal — fit tant auprès de M. Pinette qu'il le fit consentir de recevoir le P. Thomassin, à titre de surnuméraire, dans (la) maison de l'Institution, où il fut aise de venir loger », parce qu'il y trouverait un beau jardin.

Laissant le Port-Royal de Paris à votre gauche, quand vous allez de la fontaine des Saisons au Lion de Belfort, vous rencontrez bientôt sur votre droite, à la hauteur de l'Observatoire, la façade d'un petit temple classique, dédié à Jésus Enfant. Du haut du fronton un charmant poupon, della Robbia de pierre, se penche sur vous d'un tel élan qu'on croirait qu'il va tomber. Gracieuse initiation à « l'état d'enfance », toute l'École française se résume, s'incarne dans

me paraît assez alléchant, et d'ailleurs s'adapte fort bien aux vues de Thomassin sur la philosophie de la prière. Pour lui, la grâce efficace, « celle que saint Augustin appelle « la grâce propre de Jésus-Christ, la charité..., la « dilection ou délectation de la justice, la délectation victorieuse », n'est autre chose que la grâce habituelle ou justifiante, et nullement un secours de Dieu actuel ». Batterel, III, 490.

ce fronton, devant lequel, je l'ai observé bien souvent, personne jamais ne s'arrête. C'est là cependant, sur la carte du Paris mystique, une des stations les plus saintes. Autour de cette chapelle, se groupaient jadis la cité Pinette, l'Institution ou le grand noviciat de l'Oratoire. Aujourd'hui les Enfants assistés, et Marie-Thérèse, la maison de retraite offerte aux vieux prêtres parisiens par M[me] de Chateaubriand. Du temps de M. Pinette, on n'y admettait que des retraitants, M. de Rancé par exemple, et que les novices de l'Oratoire. Aussi ne fut-ce que par privilège et grâce spéciale, et qui ne tirerait « jamais à conséquence pour aucun autre », que M. Pinette entr'ouvrit au P. Thomassin la porte de ce paradis. « Il y passa seize ans de suite (1673-1689), avec une telle régularité et tant d'édification qu'il dédommageait amplement de la brèche faite à ses statuts pour lui faire avoir une place. C'était l'homme du monde le plus exact. Qui l'a vu un jour, l'a vu tous les jours de sa vie. Après l'oraison et la messe, il donnait quatre heures à l'étude, trois heures l'après-dîner, *jamais davantage. Jamais d'étude la nuit, ni à l'issue de ses repas.* » *Et nunc, scriptores, erudimini!* On prend les grands érudits pour des bourreaux de travail. Non, mais simplement de régularité. Huit ou dix heures par jour, mais tous les jours. Aussi n'ont-ils pas besoin de s'infliger une ou deux fois par an le supplice de ce qu'on appelle vacances. « Il disait son office et faisait ses exercices de religion (et, ce qui va sans dire, ses promenades) toujours à la même heure. Jamais homme ne fut plus ménager de son temps, ni plus ennemi des visites. Il n'en faisait que d'absolument nécessaires, jamais de personnes du sexe. » Sa voisine, la duchesse de Longueville « qui s'était retirée aux Carmélites de la rue Saint-Jacques, et chez qui abondait tout ce qu'il y avait de plus distingué dans les lettres, l'ayant fait plusieurs fois conjurer de venir... la voir, employa le crédit de l'archevêque de Paris. Il eut donc l'honneur de l'aller voir une fois, et, comme au sortir de sa visite, cette princesse, charmée de son entretien, lui

demanda si ce serait absolument le dernier, il lui dit sans façon que oui, et lui tint parole ». Il trouvait, au contraire, « un singulier plaisir à converser avec les plus jeunes confrères de la maison ». En regardant ces novices, encore embarrassés dans les plis de leur soutane neuve, sa pensée regagnait-elle les rues vénérables et tortueuses du quartier Saint-Sauveur, à Aix, où jadis, confrère minuscule, les bonnes femmes amusées tour à tour et compatissantes, guettaient son passage? Avec ses huit heures de travail par jour, il tenait constamment tous ses fers au feu. « La facilité de son esprit, jointe à la fécondité de ses connaissances, le mettaient en état, ce qui n'est peut-être arrivé qu'à lui seul, de préparer et de donner en même temps au public (avec ses in-folio de la *Discipline de l'Église* et des *Dogmes théologiques*), un très grand nombre de traités historiques et dogmatiques sur divers points de discipline et de morale, qui composent sept volumes in-8°, et huit autres sur la méthode d'étudier chrétiennement les diverses parties des belles-lettres par rapport à la religion[1]. » A cette dernière

(1) Pour donner une idée de cette production vertigineuse, voici quelques dates :

1678. — *La Discipline de l'Eglise* (3 in-folio) ;
1680. — *Dogmes théologiques*, I ;
Traités historiques et dogmatiques, I ;
1681. — *Méthode d'étudier ; Poètes ;*
1683. — *Traités historiques et dogmatiques*, II ;
1684. — *Dogmes théologiques*, II ;
1685. — *Méthode d'étudier... ; Philosophes ;*
1686. — *Traité de l'Office divin ;*
Traité de l'Unité de l'Eglise, I
1688. — *Traité de l'Unité de l'Eglise*, II ;
1689. — *Dogmes théologiques*, III ;
1690. — *Méthode d'étudier... ; Grammaire ;*
1693. — *Méthode d'étudier... ; Histoire.*

La publication de la *Discipline* fit une impression profonde. Innocent XI en voulut connaître l'auteur et se l'attacher. C'était, à une brève échéance, le cardinalat « immanquable », dit Batterel. Le Pape fit demander Thomassin au Roi par le nonce et par l'archevêque de Paris ; mais Louis XIV répondit majestueusement, « qu'il ne fallait pas priver le royaume d'un bon sujet qui lui faisait tant d'honneur ». Pauvre raison, et d'un insularisme enfantin. Ravi de ce refus, Thomassin, pour dédommager le Pape, traduisit en latin ses trois in-folio. « Travail qu'il exécuta, à ce qu'on prétend, en dix-huit mois, ce qui paraît incroyable. » Ce qui le paraît encore plus, c'est qu'on lui ait permis, sinon commandé un tel gaspillage de temps. N'importe qui eût pu faire ce travail.

série appartiennent deux livres exquis, son traité de l'*Etude des poètes*, et sa *Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement... la Philosophie*. Exquis, disons-nous, pour tout le monde, mais, pour nous, deux fois précieux, puisque s'y rencontrent sans le moindre heurt, et s'y confondent ces deux grands courants de pensée et de vie, l'humanisme dévot et le bérullisme. Soit chez les poètes, soit chez les philosophes du paganisme, il démêle avec une subtilité pieuse et charmante « ce que la superstition et l'erreur ont répandu dans leurs ouvrages, d'avec les sentiments naturels de religion et les grandes vérités que leur avaient découvert la lumière naturelle, la tradition de tous les peuples, la communication des Écritures, ou la conversation des Hébreux » [1]. Noble thème, dont les fondements philosophiques ont été posés par François de Sales dans les premiers chapitres du *Traité de l'Amour de Dieu*, et que reprendront plus tard, avec une obstination enthousiaste, les mennaisiens des *Annales de philosophie chrétienne*. Le romantisme catholique de Gerbet couve déjà dans les livres du grand oratorien provençal, et, par Thomassin, remonte jusqu'à Platon.

Platon, à qui Bérulle et François de Sales le ramènent, et qui devient ainsi comme un agent de liaison entre l'humanisme dévot et l'École française ! — Dans le troisième livre, vraiment admirable, de sa méthode d'étudier... *chrétiennement la Philosophie*, « il étale... les notions des philosophes, et principalement de Platon sur les règles de la morale et sur la religion naturelle. Il montre qu'ils ont connu que Dieu est le premier principe et la dernière fin de notre être.....; que l'origine des vertus est dans son Verbe, d'où elles descendent dans les âmes. Il fait voir la vérité de ce grand principe que la même sagesse éternelle, qui a dicté l'Évangile, avait déjà dicté la loi naturelle dans le fond des âmes raisonnables ». Platon hérissé déjà confusément soit

(1) Cloyseault, p. 169.

contre le panhédonisme religieux, soit contre l'*ascéticisme*; Platon précurseur du Théocentrisme chrétien !

C'est ainsi encore que, dans le premier volume des *Dogmes théologiques*, « il remonte avec une force et une pénétration incroyable à tout ce que la philosophie des Platoniciens a de plus sublime, lorsque son sujet l'y conduit, et il l'y conduit souvent, parce que les Pères, en parlant de Dieu et de ses attributs, se sont tellement servis de la méthode de Platon, qu'on ne peut les bien entendre, sans avoir une teinture de sa philosophie et des mathématiques »[1].

Ainsi fait, on s'explique sans peine que Richard Simon ne l'admire pas sans réserve, Simon, la critique pure. « Il méditait peu, écrit-il..., la plupart de ses ouvrages sont peu exacts pour le raisonnement[2]. » Coleridge divisait en deux classes le monde des esprits, selon qu'ils naissent sous le signe d'Aristote, ou sous le signe de Platon. Simon, d'un côté; Thomassin, de l'autre. Celui-ci, en effet, autant que j'en puisse juger, poète plutôt que philosophe, ou pour mieux dire, philosophe à la manière des poètes, contemple plus qu'il ne raisonne, et réalise plus qu'il n'invente ou qu'il ne construit, mené par une dialectique souterraine, qui n'est pas celle de la raison pure. « Il vaut bien mieux, lisons-nous dans les *Dogmes théologiques*, parvenir aux choses divines par l'amour que par la spéculation, puisque le tact du cœur et ses embrassements, nous font sentir et goûter Dieu beaucoup mieux que l'intelligence. D'autant plus que cet amour même purifie l'œil de l'âme et lui donne des forces pour la divine contemplation[3]. »

(1) Pour ces dernières lignes, Batterel renvoie à Bayle, *Républ. des Lettres*, avril 1684.

(2) Simon, *op. cit.*, p. 373.

(3) Cité et traduit par le P. Lescœur : *La Théodicée chrétienne...*, essai philosophique sur le traité *de Deo du Père Thomassin*, Paris, 1852, p. 22. Rappelons en passant avec Batterel, et simplement « pour la singularité du fait », que l'extravagant P. Hardouin a trouvé, tant dans les *Dogmes théologiques* que dans les *Méthodes d'étudier et d'enseigner* du P. Thomassin, de quoi le déclarer franc athée... Il fait pour cela des extraits de ses

Ayant ainsi réduit une à une, sous le sceptre de Platon et de Bérulle, toutes les provinces de la science chrétienne, on peut lui pardonner le divertissement de ses dernières années, qui fut la confection d'un glossaire hébreu, destiné à montrer par un jeu savant d'étymologies que toutes les langues connues se ramènent à l'hébraïque comme à leur source commune[1]. « Cet ouvrage épuisa tellement les forces du P. Thomassin qu'il se vit obligé de renoncer à toutes sortes d'études tant soit peu pénibles. Il s'aperçut que son esprit baissait, et il fit à Dieu un sacrifice de cet état, d'une manière qui édifia plus le séminaire de Saint-Magloire, où il était retourné depuis 1690, qu'il n'avait fait par tous ses travaux. Il disait souvent alors qu'on l'avait toujours plus aimé et plus considéré, qu'il ne le méritait, et que c'était un effet de la divine bonté qu'il fût humilié avant sa mort et reconnu inutile à toute chose. » Il semble, en effet, que tout le monde l'ait aimé. « On trouvait en lui... la simplicité d'un enfant. L'innocence de sa vie et la candeur de son caractère ne lui laissaient voir que le bien dans tout ce qu'il regardait, dans les livres, dans les auteurs, dans les personnes, dans les communautés, dans les Ordres. Pénétré de la religion, qu'il aimait souverainement, il la trouvait et la faisait trouver partout. » « Enfin, ayant conservé pendant toute sa vie l'innocence d'un enfant et toujours eu pour le mystère de l'Enfance de Notre-Seigneur une dévotion particulière, Dieu permit que, dans un état d'enfance, il allât jouir d'une nouvelle vie dans le ciel, la nuit de Noël... Ce bonheur lui arriva l'an de Notre-Seigneur 1695, étant âgé de soixante-dix-sept ans commencés[2]. »

ouvrages, qui tiennent près de trente pages. Encore prétend-il lui faire grâce, car, s'il avait voulu donner toutes les preuves de l'athéisme le plus complet qu'ils lui fournissent, il lui aurait fallu, dit-il, copier mot à mot ses trois volumes de Dogmes (p. 504, 505).

(1) Batterel dit très joliment : « C'est au lecteur à juger si la dérivation lui en paraît communément aussi naturelle qu'elle semble l'être à l'auteur (p. 505).

(2) Cloyseault, pp. 176, 177.

II. — Le traité de l'office divin

§ 1. — A la recherche de la prière pure.

Le livre de lui qui va nous occuper a pour titre : *Traité de l'office divin pour les ecclésiastiques et les laïques, divisé en deux parties : la première, de sa liaison avec l'oraison mentale et d'autres prières vocales, avec la lecture des Ecritures, des Pères, et des Vies des saints ; la seconde, de ses origines et des changements qui s'y sont faits dans la révolution des siècles.*

Ce livre nous permet de prendre sur le fait la méthode littéraire de Thomassin. Il rassemble et il ordonne de beaux textes, préalablement médités, savourés par lui, et qui, venus de tous les coins de l'horizon, se trouvent former un livre, bien que s'y laissent à peine voir le mystique ciment, les vues profondes qui font de cette sorte d'anthologie une œuvre vraiment personnelle. C'était un liseur effréné, et qui savait lire, don premier que rien ne remplace. « Son exemple, écrit Batterel, peut beaucoup servir aux lecteurs pour leur enseigner l'art de lire avec réflexion, qui est une chose peu commune ; et à savoir tout rapporter à la science et au bien de la religion [1]. » Réfléchir ne suffit pas. Dites plutôt l'art — si c'en est un — de maîtriser, de s'approprier, ce qu'on lit ; de lire tout ensemble et d'un premier regard en curieux, en critique, en philosophe, en poète et en chrétien. On a publié en 1894 une nouvelle édition de ce traité, ou, pour mieux dire, une traduction [2]. Cruelle et indéfendable manie ! Le texte original, assure-t-on, est « d'un style lourd et chargé de latinismes. Il fallait de toute nécessité le rajeunir quelque peu pour en permettre la lecture ». « Quelque peu » est une façon de parler. Pas une phrase qu'on n'ait ravagée. Assurément je ne donne pas Thomassin pour un bel écrivain. Mais il dit bonnement,

(1) Batterel, III, p. 503.

(2) Anonyme, publiée à Ligugé.

clairement, cordialement ce qu'il veut dire. Il n'écrit ni bien ni mal, c'est déjà beaucoup[1]. Mais il y a plus grave. Il semble, en effet, qu'on veuille tirer l'auteur du *traité* à une ambition qui ne fut jamais la sienne, et qu'on se méprenne du tout au tout sur la vraie portée de cette œuvre.

« Nous voudrions, écrit-on dans la préface, faire comprendre qu'au-dessus des dévotions privées, et des prières purement personnelles, s'élève la prière officielle de la sainte Eglise, la plus digne, la plus élevée, la plus suave de toutes. » A merveille, mais ce n'est certainement pas là ce que veut le texte primitif. Chose piquante, il voudrait plutôt le contraire. Comment a-t-on pu s'y tromper ! Le dessein manifeste et avoué de Thomassin, est ici de montrer que, si la prière liturgique est excellente, son excellence, sa vraie qualité de prière lui viennent, non pas de son caractère particulier ni de ses mérites propres, mais d'abord et surtout de sa « liaison avec l'oraison mentale » ; autrement dit avec la Prière pure, « l'oraison mentale pure ». Le mot est de Thomassin[2]. Il songe même si peu à opposer telle forme de prière à telle autre, ou à mettre la prière liturgique « au-dessus des dévotions privées », que si, par impossible, il avait à choisir entre le bréviaire et le chapelet, entre le psautier des savants et le psautier des simples. — le mot est encore presque de lui — il serait tenté de donner la préférence à ce dernier, comme réalisant mieux que l'autre l'idée de prière. On ne le soupçonnera pas, j'imagine, d'ignorer, encore moins de mépriser les richesses dogmatiques ou poétiques du bréviaire, mais précisément cette splendeur même, au

(1) Au dire de Simon, Thomassin, « pour ce qui est du latin, avait formé son style sur celui de Stace, qu'il avait beaucoup lu, — caprice de Provençal, galéjade peut-être. — A l'égard de ses livres français..., il les faisait retoucher par M. de Santeuil, ecclésiastique, fort attaché aux gens de Port-Royal, qui ne laissait pas de lui rendre en cela de bons offices ». (*Loc. cit.*, p. 373. Claude Santeuil, j'imagine, le frère du grand Victorin, qui fut longtemps en pension, à Saint-Magloire ; *Maglorianus*, comme on l'appelait, lui aussi excellent poète.

(2) « Ce consentement des fidèles par le seul fait de leur assistance à la messe, est une oraison mentale pure... ». *Traité,* p. 145.

lieu de l'éblouir, le gênerait plutôt, philosophe qu'il est ici, et plus curieux de l'essence même des choses, que de leurs perfections accidentelles, que de leurs excroissances, si j'ose ainsi m'exprimer. Si pour lui, la prière liturgique a droit au nom de prière, ce n'est pas, comme on l'entend de l'autre côté, parce que elle abonde, plus que d'autres, en thèmes sublimes ou suaves de pensées ; c'est, au contraire, parce qu'en dépit de cette fécondité, elle reste, ou peut rester foncièrement semblable à des formes ou à des méthodes moins stimulantes pour l'esprit, au chapelet, par exemple [1].

Chez lui, comme chez tous nos métaphysiciens, c'est toujours le même rythme, qui va constamment de l'aspect négatif à l'aspect positif d'une seule et même pensée ; d'un côté, la critique des activités de surface dans la prière, de l'autre, la synthèse des deux principes premiers que nous avons dits : la théorie de la fine pointe et le dogme de la grâce sanctifiante.

Il est évident, lisons-nous dans ses *Dogmes théologiques*, qu'avant l'intelligence (entendement) et au-dessus d'elle, il y a, au sommet de l'âme, un sens secret, une sorte de tact, qui nous fait sentir plutôt que connaître les choses. C'est le point le plus élevé de l'âme, et le *un* de l'intelligence, par où nous saisissons en quelque sorte l'incompréhensible ; nous sentons qu'il est,

(1) Il ne s'agit donc pas ici de la plus fameuse controverse entre « liturges », comme dit agréablement M. Vincent, et « méditatifs », controverse qui nous passionna pendant les années d'avant-guerre, et dont l'impression, encore toute chaude, n'a pas peu contribué à précipiter M. Vincent dans les abîmes de l'*ascéticisme*. Thomassin n'a rien à voir dans ce débat, où l'édition de Ligugé le fait intervenir à son corps défendant. Il ne met pas — ici, du moins, — la prière liturgique au-dessus de l'oraison méthodique, ni celle-ci au-dessus de celle-là. Il est sur un autre plan tout métaphysique, et du haut duquel on ne ferait pas de différence entre les deux camps. S'il revenait parmi nous, il écarterait également de son chemin les uns et les autres — liturges et méditatifs, — et pour la même raison, à savoir que, d'un côté comme de l'autre, on fait la part beaucoup trop grande aux activités intellectuelles dans la prière, bien qu'on applique à stimuler ces activités des méthodes différentes. Par où l'on fausse également la définition même de la prière. Pour la bibliographie de cette controverse — qui, je le répète, n'a pas à nous retenir ici, cf. M. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, pp. 103, 104. Il va du reste sans dire que Thomassin ne conteste pas à l'office canonial, l'insigne caractère qu'a cet office d'être la prière officielle de l'Eglise. Mais, dans une étude purement philosophique, psychologique et érudite, il n'avait pas à faire état de ce privilège.

nous ne comprenons pas quel il est... Par le *un*, par le sommet de l'âme, par une espèce de divination innée, nous sentons qu'il est quelque chose d'ineffable.

François de Sales moins éclectique, plus métaphysicien, et qui n'a pas subi l'influence de Descartes, parle plus exactement ; il ne donnerait pas coup sur coup un sens différent à « intelligence » ; il éviterait l'équivoque de « divination innée », mais, pour l'instant, peu importe. Gardons la formule thomassinienne, augustinienne plutôt, en la pliant à la philosophie des mystiques : *In ipso mentis apice, quemdam sensum arcanum tactumque, quo res sentimus magis quam cognoscimus, tangimus magis quam intelligimus*[1].

Là, réside la grâce sanctifiante, la « charité qui prie en nous et y forme une oraison qui ne peut avoir de fin que celle de l'amour même » « *Quid est, ipse Spiritus interpellat pro sanctis, nisi ipsa charitas quæ in te per spiritum facta est? charitas ipsa orat* »[2]

Aimer Dieu, et pour l'amour de Dieu, aimer le prochain et accomplir les préceptes par ce divin motif, c'est une prière que le Saint-Esprit forme continuellement dans le cœur des enfants de Dieu.

Clameur, ou prière, qui est plus de Dieu que de nous, qui est l'habitation même de Dieu en nous : *Ipse clamare nos fecit, dum habitare cœpit in nobis*[3]. C'est là cette prière continuelle que Dieu nous demande,

et qu'il produit en nous, puisqu'il est lui-même cette charité qui habite en nous, et y continue une vie et une suite continuelle de prières, de saintes affections et de bonnes œuvres, si nous n'y mettons pas d'obstacle[4].

Réaliser ce grand dogme, c'est à ce signe qu'ils se recon-

(1) *De Deo*, XIX, Cité et traduit par le P. Lescœur, *op. cit.*, pp. 73-73.

(2) *Traité*, p. 31.

(3) *Ib.*, p. 304.

(4) *Ib.*, p. 316.

naissent tous, c'est par là qu'ils se distinguent, je ne le répéterai jamais assez.

On a quelque peine à concevoir que le Saint-Esprit habite dans les justes, parce qu'on ne considère pas que les mouvements de justice, de foi..., de charité, sont *certainement* les mouvements et les sentiments d'une *vie qu'ils n'ont pas d'eux-mêmes*... La nature, d'elle-même, ne peut produire aucun de ces mouvements divins... C'est le propre des fidèles, c'est le caractère des chrétiens... Or, il n'est pas surprenant que les moins spirituels[1], quoique fidèles, aient de la peine à concevoir que l'Esprit-Saint habite en eux, les anime et les *fasse agir comme leur âme*,

puisque « l'âme naturelle » elle-même, on ne la sent presque pas[2].

D'où se dégage aisément la notion de prière pure, acquiescement de notre volonté à la prière continuelle du Christ. C'est là ce que Thomassin entend par le nom, assez mal choisi, « d'oraison mentale » : mais enfin « oraison mentale *répandue partout* »[3] et qui donne seule aux diverses formes de la prière, leur qualité spécifique de prière. Rencontre et comme fusion de la parole vivante de Dieu à l'âme, et de la parole vivante de l'âme à Dieu.

C'est là l'oraison mentale qui s'*insinue* dans la récitation... de l'office canonial,

faute de quoi cette récitation ne serait qu'un exercice intellectuel, qu'un effort ascétique ou qu'un psittacisme[4]. Au lieu de « s'insinue », qui marque assez bien le passage du fluide surnaturel et si j'ose dire la sainte électrification de l'Office, le texte rajeuni porte « se produit », qui n'est peut-être pas beaucoup plus élégant, et qui est certainement moins suggestif. Ou bien, il dira que la psalmodie doit être

(1) Le texte *rajeuni*, et démocratisé, remplace « les moins spirituels » par « les gens grossiers ».

(2) *Traité*, p. 308.

(3) *Ib.*, p. 160.

(4) *Ib.*, p. 35.

« toute *parsemée* de ces instincts d'amour..., de ces secrets gémissements dont les Pères nous ont entretenus »[1]. Ou encore, la prière pure serait un « retour du cœur à ces sentiments imprimés au fond de l'âme » par la grâce ; « le consentement qu'on y donne »[2].

Prière pure, qui relève « par des mouvements secrets » et qui transforme en activités de prière nos activités de surface[3].

Tout l'office canonial n'est... qu'un *mélange* de l'oraison vocale et de la mentale, une *introduction* à la mentale par la vocale, une nouvelle ardeur de la mentale par les nouveaux efforts de la vocale.

La « mentale », qui, encore une fois, n'est pas du tout la méditation proprement dite, demeure le centre, le foyer, la substance, l'âme priante, si l'on peut dire, de cette prière particulière, comme de toutes les autres.

De ce « mélange admirable » nous avons un symbole pittoresque dans l'oraison des anciens solitaires :

Après qu'un psaume était fini, ils priaient un peu de temps, debout, en silence; ensuite, ils fléchissaient les genoux tous ensemble, et après avoir adoré la Majesté divine, ils se relevaient avec la même vitesse,

et passaient à un nouveau psaume.

Il n'y a pas lieu de douter que le chant du psaume ne tînt beaucoup de l'ardeur de cette oraison mentale, qui l'avait précédé et qui devait le suivre... Ces prières mentales et ces adorations très courtes..., les moines (les) réitéraient à la fin de chaque psaume, pour *renouveler* à tous moments l'*esprit d'oraison*, et *embaumer* par ce mélange... toutes les prières vocales[4].

Ces pauses de silence unitif perdront peu à peu leur carac-

(1) *Traité*. p. 48.
(2) *Ib.*, p. 287.
(3) *Ib.*, p. 146.
(4) *Ib.*, pp. 58-63.

tère d'obligation rituelle, mais, d'une manière ou d'une autre, nous les observons toujours. Dira-t-on que ce rite fait bloc avec la récitation des prières liturgiques? Sans doute, mais il est l'élément essentiel du bloc, ou, pour parler scolastiquement, il en est la forme. Cette courte et incessante suspension met en branle, entretient une activité spéciale, qui, débordant ensuite sur les activités propres à toute récitation, donne à celle-ci une valeur de prière qu'elle n'a pas d'elle-même. Et d'où l'auraient-elles? Ce sont là de nobles activités certes, mais proprement intellectuelles ou littéraires, au lieu que

la vraie prière tient plus de la volonté et du cœur que de l'esprit et de la pensée [1].

Logique, il devrait en dire autant de tous les phénomènes affectifs, que la méditation des textes liturgiques a pour but de provoquer, et qui n'appartiennent pas plus que cet exercice intellectuel à l'essence de la prière. Mais non, sa critique des activités de surface s'arrête à mi-chemin. Chose curieuse, que j'avoue en rougissant, lui, si ferme à éliminer du concept de prière pure les spéculations de l'esprit, il ne soupçonne même pas qu'on en doit éliminer aussi les consolations sensibles, et pour la même raison. Tranchons, tranchons le mot, Thomassin est panhédoniste. Non peut-être sans un soupçon d'inquiétude, mais si fugitif!

Je me suis un peu étendu, écrira-t-il par exemple, sur cette affection de l'amour, du *plaisir*, des *délices*, parce que c'est celle qui se trouve le plus souvent dans le Psautier, et qui attendrit le plus l'âme, dans l'oraison, attachant l'âme à Dieu d'autant plus fortement qu'elle le fait plus doucement [2].

Nos maîtres modernes, que Thomassin n'a pas assez lus, affirment précisément le contraire, et l'expérience de la direction que ce grand travailleur, perdu dans ses livres, n'a pas

(1) *Traité*, p. 145.
(2) *Ib.*, p. 489.

eu le temps d'acquérir. Que ces plaisirs attendrissent l'âme, ils le savent bien, mais que l'amour soit d'autant plus fort qu'il est accompagné de plus de délices, ils estiment que la prière du Christ sous les oliviers — une vraie prière pourtant — prouve le contraire. Jusque dans ses gémissements, l'âme pénitente, dit-il encore, trouve

un nouveau sujet de joie..., parce que si nous nous déplaisons à nous-mêmes, Dieu nous plaît, et il ne *peut nous plaire sans nous donner du plaisir*... Il déteste nos vices, et, en les détestant ainsi nous-mêmes, nous commençons à lui devenir aussi semblables, ce qui est un grand sujet de joie.

Oui, certes, mais joie ego-centriste de l'ascète qui se sent devenir parfait, et non joie du pur amour, heureux de se dire que Dieu est parfait [1]. Enfin ce navrant défi à François de Sales, à tous nos maîtres, ce ralliement à Pascal, à Nicole, à Malebranche et à Bossuet :

On ne prie pas bien si on ne prie avec plaisir... Cette joie dans l'oraison est l'oraison mentale

même, la prière en soi [2] ! Affirmations lamentables ! Car enfin, c'est bien ici le cas de dire qu'il y va, et de tout le christianisme, et de toute la morale. Pascal, Bossuet, il n'y a pas de génie qui tienne, si par impossible, ils ont raison, qu'opposeront-ils à tous ceux, dont, bon gré mal gré, ils acceptent la philosophie, à Luther, à Jansénius et aux libertins. La prière est un devoir imposé à tous, le premier devoir. Le plaisir, une grâce particulière et qui ne dépend aucunement de notre vouloir. En refusant, parfois et souvent, cette grâce aux plus héroïques, Dieu montre qu'elle n'est pas nécessaire. Mais à quoi bon revenir sur une évidence que tout le présent volume crie assez haut ? Qu'y pouvons-nous ? Serait-ce la première fois qu'une belle intel-

(1) Ailleurs, la prière continuelle que nous prêchent les Saints Livres, semble n'être pour lui que « l'amour et le désir de la bienheureuse éternité ». *Traité*, p. 74.

(2) *Traité*, pp. 492-494.

ligence n'est pas d'accord avec elle-même ! Félicitons-nous du moins que, fidèle en cela aux principes communs de nos mystiques, un Thomassin ait si bien compris que, pour aller jusqu'à la racine même de toute prière, que, pour dégager l'idée de prière, il devait quitter la zone de surface, descendre jusqu'au moi profond, où réside la grâce sanctifiante — *caritas ipsa orat*. Il est trop vrai, qu'égaré par les préjugés augustiniens et anti-mystiques de son temps, ce beau savant s'est arrêté au milieu de ce difficile forage ; mais enfin, nul peut-être n'aura mené avec plus d'ingéniosité que lui, plus d'érudition, plus d'élégance, la critique, si nécessaire, si négligée par tant d'autres, des activités de l'esprit dans leur rapport avec la vie de prière. C'est pour cela qu'oubliant son panhédonisme, nous l'avons invité à siéger dans notre concile du pur amour[1].

§ 2. — Critique de l'activité intellectuelle dans la récitation de l'office canonial.

« *Fari non potes* », disent les Pères, *tacere non debes* ; *quid restat nisi ut jubiles?* Vous ne pouvez plus parler, ayant dépassé les frontières de ce qui se conçoit clairement ; vous ne devez pas vous taire, puisque la prière veut se manifester d'une manière ou d'une autre : que vous reste-t-il, sinon la prière pure, le cantique sans pensées et sans paroles de la fine pointe, la « jubilation » ; que d'ailleurs les Écritures et les Pères distinguent expressément de la « psalmodie » ? Distinction qui déjà suffirait à prouver « la liaison de l'office

(1) Après tout, n'oublions pas que c'est nous qui le construisons ici en philosophe, si l'on peut ainsi parler. Est-il bien sûr que, dans sa pensée profonde, « plaisir » signifie « plaisir » ? Sait-il lui-même exactement ce qu'il veut dire, et Pascal, son frère en panhédonisme, le sait-il lorsqu'il parle de « Dieu sensible au cœur ». Est-ce le cœur de la fine pointe, ou le siège des consolations sensibles ? Dans la pensée exprimée de Thomassin, il y a du reste quelque flottement. S'il va jusqu'à dire que la joie dans l'oraison est l'oraison mentale même, il dit ailleurs que « les affections tendres sont *la principale partie* de l'oraison mentale ». Atténuation d'ailleurs presque aussi troublante. Et puis, le problème se pose aujourd'hui avec plus de netteté qu'autrefois. Et justement, la merveille est que chez François de Sales l'expression même ne soit jamais équivoque.

canonial avec l'oraison mentale ». Pour que la récitation devienne prière, il faut que l'on passe des belles pensées à l'ineffable, que sur la psalmodie se greffe la jubilation : « transport de la joie qui ne peut exprimer ce qu'elle sent » du bien qui lui est donné. « On a commencé par l'oraison vocale, mais... ensuite on est passé à une *autre sorte d'oraison, où les paroles n'ont plus été d'aucun usage* et qui n'a consisté que dans un transport de joie »[1]. Panhédonisme éperdu, penserez-vous ? Oui, dans la pensée de Thomassin, peut-être ; non, dans la pensée des mystiques. Pour eux, en effet, ce ne sont pas seulement les transports de joie, ce sont toutes les impressions de la fine pointe, qui transcendent l'intelligence et défient les mots. « Jubilation », si l'on veut, mais tour à tour délicieuse ou douloureuse.

On peut rapporter à cela même, selon saint Augustin, le cantique de joie *Alleluia*! que l'Eglise a affecté de conserver dans sa langue originale..., pour nous insinuer que les grandes joies, ont quelque chose qui surpasse l'intelligence ; et nous avons en cela même un surcroît de joie, quand nous pensons que nous ne le comprenons pas bien... Ce je ne sais quoi de la langue hébraïque, qui est inimitable aux autres langues, revient à peu près à ces mêmes sentiments d'une vénération et d'une joie immense pour un objet *absolument incompréhensible*..., que nous pouvons sentir et révérer avec des tressaillements et des transports de joie, mais que nous ne pouvons exprimer.

Ainsi de l'*Amen* et de tout ce qu'il implique.

Quoique nous n'ayons pas des idées distinctes de tout cela, toutes les fois que nous chantons *Amen*, nous en avons une foi constante, une espérance certaine, et un désir secret dans le cœur.

C'est ainsi que l'Église se plaît à transformer, dans la réci-

(1) *Traité*, p. 93. C'est un des charmes du livre : à chaque ligne, quelque vieux texte adorable, traduit, paraphrasé ou insinué. « *Ut... immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum* ». (Migne, P. L. XXXVI, col. 283). On voit aussi sur ce bel exemple qu'il n'est pas si facile de *dépanhédoniser* saint Augustin et nombre d'autres Pères. C'est l'excuse de Bossuet, si toutefois un théologien est excusable de croire que tout a été dit *ne varietur* par saint Augustin.

tation elle-même, l'objet naturel de toute récitation intelligente.

Ces mots étrangers sont propres à réveiller notre attention — celle du cœur — à enflammer davantage notre affection, et à nous faire mieux comprendre que le bien, pour lequel nous gémissons, est au-dessus de notre intelligence,

et qu'on ne s'unit à lui que par un acquiescement de l'âme profonde[1]. Il en va des rites et des gestes de la liturgie comme des textes. Pas n'est besoin de donner aux uns et aux autres une signification précise, pour s'élever par eux à la vraie prière.

L'empereur Justinien fit une constitution pour ordonner aux évêques et aux prêtres de prononcer à haute voix les paroles mystérieuses du sacrifice, afin que le peuple pût y prier avec intelligence, et ensuite ne répondre pas inutilement *Amen*, pour ratifier tout ce qu'on faisait à l'autel au nom de l'Eglise[2].

Les évêques n'en tinrent pas compte et ils firent bien. Abailard de même. Bien que plus raisonnable, il a eu tort de demander avec trop d'aigreur qu'on apprît le latin aux religieuses[3].

Saint Jérôme dit qu'aux funérailles de saint Paul à Jérusalem, l'église retentissait du chant des psaumes en hébreu, en grec, en latin et en syriaque... Je ne crois pas que tous les assistants fussent aussi savants que saint Jérôme..., et qu'ils entendissent tous ces quatre langues. Mais je ne doute point qu'ils ne priassent tous en tous ces idiomes divers, par l'*union de leur cœur, et par un sentiment général de foi*... et de charité, qui prie et loue Dieu par autant de cœurs et autant de langues qu'il y a de fidèles dans l'Eglise universelle. La prière vocale ne peut pas se donner tant d'étendue, mais celle qui l'*accompagne toujours en quelque manière et qui en est l'esprit et l'âme, je dis la mentale...* embrasse tout ce qui est capable d'honorer et d'aimer Dieu en tout l'Univers[4].

(1) *Traité*, pp. 96-100.
(2) *Ib.*, p. 126.
(3) *Ib.*, p. 245.
(4) *Ib.*, pp. 282-283.

Ainsi des prières de la Messe, également stimulantes, et si j'ose dire, grosses de prière, même pour ceux qui ne les comprennent qu'à peine :

Sursum corda !... Il est clair que ces paroles du sacrificateur tendent à faire entrer les moindres mêmes des fidèles *dans un très haut degré d'oraison mentale*, sinon par leur intelligence, au moins par leur foi, leur *consentement*, leurs désirs,..; ce qui fait une espèce d'oraison et d'union très admirable, puisqu'elle nous associe avec ces contemplateurs éternels de la vérité et de la sainteté de Dieu.

C'est là, dit-il encore, « un degré très éminent de contemplation »[1].

Car l'oraison mentale n'est rien moins qu'un tissu de méditations étudiées, ou de belles pensées sur le sujet proposé. C'est bien plutôt un *regard* respectueux de ce qui se passe, *un simple souvenir* de la mort de Jésus-Chrit, et du renouvellement de ce sacrifice sur nos autels, une *union* étroite du cœur avec cette divine victime..., sans autrement approfondir de si grands mystères ;

sans maîtriser par une application vive de l'esprit le sens de ces textes sublimes;

mais avec une foi et un amour, qui partent du *plus profond du cœur*, prolongeant le plus qu'on peut sans trop se fatiguer ce souvenir et ce mouvement du cœur, ou le renouvelant souvent[2].

Travail mystique, en marge, pour ainsi dire, du travail intellectuel, et qui parfois en dispense même, puisque celui-ci n'a pas d'autre fin que de préparer celui-là.

Tout le corps des fidèles, qui assistent à la messe, par sa simple assistance, par la foi et par l'*union de sa volonté*, devient un même prêtre en quelque manière et un même sacrifice avec le célébrant et avec Jésus-Christ... *Ce consentement* des fidèles *est une oraison mentale pure et fort sainte*, sans qu'il soit nécessaire de s'en fatiguer l'esprit[3].

(1) *Traité*, pp. 120-123.

(2) *Ib.*, p. 141.

(3) *Ib.*, p. 145.

Aussi bien n'avons-nous pas l'exemple des glossolales?

Saint Paul dit que celui qui priait par ce don des langues, priait en esprit, et que le Saint-Esprit priait en lui, ce qui ne pouvait être sans mérite, puisque tout venait du Saint-Esprit et que l'*affection seule de prier et de se tenir uni de cœur et de volonté à l'esprit de prière*, ne pouvait être stérile. L'entendement même de celui qui priait en une langue qu'il n'entendait pas, n'était pas sans quelque intelligence, parce qu'il comprenait bien que c'était le Saint-Esprit qui l'animait[1].

Vue globale et confuse, qui donne à l'oraison profonde le peu de lumière dont elle ne peut se passer. Car on ne prétend pas fermer à l'intelligence les avenues de la prière. Après tout, comme le dit saint Thomas, le mieux serait de prier et de comprendre tout à la fois : *plus lucratur qui orat et intelligit*. On dit seulement que l'acte même de penser, bien qu'il soit excellent et utile à la prière, n'est pas l'acte même de la prière. Ce que la Providence nous donne à entendre, qui veut dans les diverses manifestations de l'activité religieuse, un mélange de jour et de nuit.

Rien n'est plus digne de la profonde sagesse de Dieu dans le tempérament qu'il a donné à ses Ecritures, que d'y avoir mêlé une élévation supérieure à toute la capacité et à toute la science des plus habiles ; et une facilité proportionnée en beaucoup de choses à la faiblesse des plus ignorants. Mais le secret le plus admirable de la Providence a été de donner à ce divin livre,

et, par suite, aux textes de la liturgie,

un si grand poids d'autorité, depuis tant de siècles et dans toute l'étendue de la terre, qu'à la *présence* et à la *simple ouverture ou lecture qui s'en fait*, tous le respectent, s'y soumettent, embrassent et adorent ces divins oracles, soit qu'ils les entendent ou qu'ils ne les entendent pas ; prévenus de cette religieuse persuasion que ce qui nous y est inconnu n'y est pas moins adorable et est peut-être d'autant plus adorable que nous ne sommes ni dignes, ni capables de le comprendre. C'est une persuasion commune, et comme une conviction, que Dieu est, que sa Provi-

1) *Traité*, pp. 154-155.

dence gouverne cet univers, et qu'elle n'eût jamais laissé monter l'Ecriture dans ce comble d'autorité où elle est, si elle n'eût voulu que ce fût là l'oracle qui nous redressât et nous conduisît à lui[1].

Une preuve encore que nous n'avons pas besoin de tant appliquer notre intelligence à la récitation de l'office, est que, ce faisant, nous risquerions de nous assimiler nombre de passages contraires

à l'esprit du Nouveau Testament, aux intentions de l'Eglise, et à l'esprit de charité qui anime les fidèles. Car, à la lettre, ce sont souvent les désirs et les demandes du vieil homme que nous exprimons, quand nous lisons les Ecritures de l'Ancien peuple, qui était encore charnel... ; religieux en ce point seulement qu'il demandait à Dieu les mêmes biens temporels que les païens demandaient à leurs idoles, et que, par la crainte des peines, il faisait un long apprentissage, pour se préparer à recevoir la charité que Jésus-Christ devait leur apporter[2].

D'où, si l'on veut s'attacher aux règles de la récitation ordinaire, la nécessité constante de transposer le texte sur le plan évangélique, travail excellent certes, mais qui n'est ni demandé, ni même possible à tout le monde. Bref, il s'agit ici d'une récitation très spéciale, puisqu'elle peut, si j'ose dire, n'en être pas une. Le dévot Gerson ne permet-il pas « d'appliquer l'esprit à de pieuses vérités, qui ne sont pas contenues dans les leçons ou les psaumes qu'on récite »[3]? Au reste, les psaumes, dit saint Augustin, « ne nous laissent jamais sans quelque intelligence. *Ipse psalmus non dimisit hominem* » *sine intellectu.* Quand on n'entendrait que le nom de Dieu souvent répété, le seul souvenir de sa présence et le sentiment de notre obligation à l'adorer » — et tels autres mouvements imperceptibles de l'esprit qui n'auraient aucun rapport immédiat avec le sens même du psaume que

(1) *Traité,* pp. 150-151. On voit bien qu'il paraphrase les *Confessions,* VI, chap. v.

(2) *Traité,* pp. 415-416.

(3) *Ib.*, p. 351.

l'on récite — ce « serait un sujet d'oraison et d'intelligence plus que suffisant »[1].

§ 3. — Prière, musique et poésie.

Comme on le voit, Thomassin ne perd pas ici le temps à enfoncer une porte ouverte, je veux dire à répéter, après tout le monde, que la prière extérieure — gestes ou paroles — n'est que psittacisme, lorsqu'elle ne traduit pas une prière intérieure. *Labiis suis glorificat me, cor autem ejus longe.* Il cherche, au contraire, à discerner, à exterminer l'erreur subtile et funeste, qu'insinue en beaucoup d'esprits l'évidence même de ce truisme. Il redoute, en effet, que, sous couleur de combattre le psittacisme, on assimile la prière à un exercice de pensée, estimant avec Augustin « que les prières vocales... ne laissent pas d'être utiles, quoique ceux qui les prononcent n'en comprennent pas le sens ».

Origène dit que, si l'on a cru que les enchantements prononcés par ceux qui n'en entendaient pas les termes, avaient la force d'arrêter les serpents et les maladies, par la seule vertu du son et des paroles, à plus forte raison nous devrions être persuadés que la simple récitation des Ecritures, même sans y rien comprendre, a une force et une puissance tout autre et toute miraculeuse, pour repousser les maladies spirituelles... Car si les démons sont si ponctuels à effectuer les promesses contenues dans ces charmes..., combien les saints anges seront-ils plus prompts à venir exécuter pour notre salut ce qui est contenu dans les Livres saints[2] !

Il est assurément fort remarquable que, pour définir la prière vocale, et pour la venger du reproche de psittacisme, Thomassin ait ainsi attribué à cette prière une puissance d'incantation, de magie. De quelque manière, en effet, qu'on l'explique, il y a là un fait d'expérience, à savoir que les mots, provisoirement dépouillés de leurs qualités de sym-

(1) *Traité*, p. 165.

(2) *Ib.*, p. 161.

boles, soit par l'inintelligence, soit, plus communément, par l'inattention de qui les prononce, que les mots, dis-je, ainsi réduits à leur chétive qualité de bruits, agissent, d'une façon très mystérieuse, d'ailleurs, et qui nous paraît immédiate, sur le moi profond. Ce faisant, il ne songe pas, me semble-t-il, à l'incantation poétique, bien que celle-ci figure, en sa place, parmi les « charmes » multiples de la liturgie. Il va de soi, en effet, que tout ce qui est proprement poétique dans les prières de l'Église, agit sur nous à la manière de n'importe quel autre poème. Et non seulement les hymnes, les proses; mais encore tant d'admirables pièces qui obéissent aux lois du *cursus*. Non, pour lui, et fort justement, du reste, le « charme » propre à la liturgie, n'est pas suspendu, pour ainsi dire, au choix et à la disposition des mots : il réside plutôt, ou d'abord, dans les vibrations mêmes, harmonieuses, poétiques ou non, peu importe, sonores ou presque imperceptibles, que propage la récitation d'une prière vocale.

D'où vient aussi la liaison, peut-être encore plus mystérieuse, entre musique et prière. Thomassin a tout un beau chapitre sur ce sujet. La musique sacrée dont l'effet est de « répandre une sainte joie dans l'âme, d'*enchanter* toutes ses passions..., de lui faire sentir des plaisirs saints et innocents ». Toujours son « plaisir » ! Il s'agit, en réalité, d'une action bien plus intime, bien moins sensuelle.

Les plus grossiers sont participants de tous ces biens, parce que ceux mêmes qui n'entendent pas le sens, consacrent par le chant leur langue et leurs oreilles, leur *volonté* et leur *cœur*, dont l'intention et l'amour, la foi et le désir, font une espèce d'attention, d'intelligence et d'oraison mentale [1].

Le cime de l'âme a une « pente... pour tout ce qu'il y a d'harmonieux »[2]. Plus active encore, plus habile à se couler

(1) *Traité*, p. 445.
(2) *Ib.*, p. 454.

jusqu'au moi profond, en un mot plus *excitatrice* de prière, une musique sans paroles.

Ces intervalles des instruments qni jouent quelquefois tout seuls, peuvent servir à renouveler autant de fois l'oraison mentale courte et fréquente, et par ce moyen continuelle[1].

Ainsi du silence que s'imposaient les Pères du désert, à la fin de chaque psaume, et par où leur psalmodie reprenait, ou plutôt gardait le contact avec la prière pure.

§ 4. — L'état de prière[2].

« Garder » et non « reprendre » : heureuse, l'étourderie qui a failli me faire prendre le second de ces mots pour le premier, puisqu'elle m'invite à marquer plus nettement la différence entre l'un et l'autre. La prière pure, en effet, il faut bien, sans doute, que des actes la renouvellent, mais elle est, en elle-même, moins un acte qu'un état — l'état de prière : une disposition qui survit aux actes qui l'ont établie, l'adhésion *habituelle* de l'âme à la grâce habituelle.

C'est l'oraison *continuelle*, que saint Paul demande de nous ; ce qui n'est pas concevable, à moins que ce ne soit une oraison plus mentale que vocale[3].

Et, en effet, le *sine intermissione* ne peut s'entendre ni des mots, ni des applications actuelles et nécessairement intermittentes de l'esprit.

Nous ne saurions trop le redire, lors même que nous prions vocalement, ce n'est pas tant la bouche et la pensée qui prie, c'est la volonté, c'est le cœur,

(1) *Traité*, p. 461.

(2) Sur ce point qu'on me permette de rappeler les indications données plus haut, p. 132, note 1.

(3) *Traité*, p. 303.

facultés plus profondes, et qui, toutes voisines de la fine pointe, participent à l'activité immobile de celle-ci.

« Quand on expose au petit peuple » les vérités les plus hautes de la foi,

> *il y consent.* Et ce n'*est pas alors qu'il commence à y consentir.* Quoiqu'il ne s'en expliquât pas, ou qu'il n'y fît pas de réflexion, il en demeurait d'accord, il le croyait, il le voulait, il le désirait, dans la préparation intérieure, dans le plus profond de son âme. Et il n'a d'abord consenti à la première interrogation qu'on lui en a faite, que parce qu'il en avait toujours été persuadé. Cette *préparation secrète du cœur* ne saurait être trop souvent réveillée, mais lors même qu'elle semble être assoupie, elle ne laisse pas d'être une *oraison continuelle en esprit...*, affection *vive* et efficace, qui *agit toujours, en ce qu'elle penche toujours le cœur, lors même qu'elle n'agit pas* [1].

Pas l'ombre de paradoxe; ces activités, d'ailleurs si différentes, n'ont pas le même foyer; l'une, les facultés de surface; l'autre, le centre de l'âme. Et plus loin, à la fin d'un beau développement, où il veut montrer que sans comprendre toutes les sublimes choses que lui prêchait saint Augustin, le peuple d'Hippone en pouvait sans peine faire son profit :

> Je crois bien que ces vérités si élevées entraient plus avant dans le cœur que dans l'esprit et l'intelligence du peuple d'Hippone. L'œil de la foi s'élevait jusque-là, l'œil de la charité ne voyait rien de nouveau en tout cela,

le connaissant déjà, en quelque manière, par état. Nul besoin que l'on pénètre plus avant par des actes formels de pensée.

> Il faut seulement beaucoup aimer, pour tout *comprendre d'une manière plus noble et plus sainte que par l'entendement...* Ces sentiments imprimés dans le cœur, ces préjugés d'une âme qui a de la foi et qui aime, donnant à tout ce qu'elle fait une élévation (habituelle) à Dieu, qui peut passer pour une prière mentale [2].

(1) *Traité*, pp. 297-298.
(2) *Ib.*, pp. 305-306.

Etat de grâce, état de prière, au fond c'est la même chose.

On priera en esprit et en vérité, si ces sentiments sont vivement imprimés dans le cœur. *Je ne dis pas s'ils sont dans la pensée, ou si on y pense* (actuellement) *sans cesse*. Ils peuvent être dans la pensée, et être en même temps fort éloignés du cœur; aussi peuvent-ils être *entrés bien avant dans le cœur et ne tomber que rarement dans la pensée*. Il s'en faut de beaucoup qu'un bon père pense toujours à ses enfants, mais il ne laissera pas de les aimer toujours, et de témoigner l'activité et la force de cet amour, quand les occasions presseront de faire ou de souffrir quoi que ce soit pour eux. C'est une semblable charité que Dieu nous demande.

Et même pendant la récitation de l'office canonial ou de n'importe quelle prière vocale. C'est d'abord

cette prière continuelle qu'il demande et qu'il produit en nous, puisqu'il est lui-même cette charité qui habite en nous, et y *continue une vie* et une *suite continuelle* de prières..., si nous n'y mettons pas obstacle [1].

Les *activistes* sont bien obligés de concéder qu'une intention préalable et qui persiste confusément, ou qui du moins, n'a pas été rétractée, imprime un vague caractère de religion à la prière la plus distraite. Thomassin veut beaucoup plus. Pour lui, ce n'est pas seulement l'intention lointaine, c'est l'attention même que les distractions les plus folles peuvent laisser intacte, mais l'attention de la fine pointe.

Cette volonté de prier est elle-même une prière et non seulement une intention, mais une attention. Car vouloir prier et ensuite de cette volonté faire paraître des marques,

même purement routinières, et, si l'on peut dire, *psittacisantes*,

d'une personne qui prie : rejeter... toutes les autres occupations; ne point s'arrêter volontairement à d'autres pensées étrangères;

(1) *Traité*, p. 316.

être fâché qu'elles se présentent ; n'y consentir jamais positivement, par un respect religieux de la présence de Dieu, c'est encore une attention.

Evidemment moins parfaite, comme attention, que celle « qui attache la volonté et la pensée même à la prière » ; mais « quoiqu'il faille toujours prétendre » à cette plénitude attentive,

il est néanmoins constant que les imbécillités de la vie présente ne nous permettent pas même d'espérer une longue application à Dieu... On aura de la peine à se laisser persuader, que, pendant ces moments que l'âme (de surface) est distraite, on puisse dire qu'elle ne laisse de prier... C'est néanmoins ce qui me paraît comme certain, et ce qu'on peut conclure évidemment de tous les principes qui ont été avancés ci-dessus.

A la bonne heure! et voilà qui justifie la canalisation, plus didactique, plus tranchée, où je tâche de resserrer cette pensée abondante et qui se répand comme un fleuve. Je ne tâche de le tirer ni à mes petites vues, ni aux maîtres que je lui donne pour unanimes. Si l'armature est de ma façon — et il le faut bien — l'intime cohérence est de lui, parfaitement raisonnée et consciente. Retenons aussi précieusement la confidence implicite que nous livrent ces dernières analyses. Paisible, comme nous le devinons, de tempérament, d'intelligence et de cœur, une prière doucement féconde en belles pensées et en dévotes affections, lui était, je crois, plus facile qu'à tant d'autres. Mais enfin il devait sombrer de temps en temps parmi les milliers de fiches qui tourbillonnaient dans sa vaste mémoire. Simples distractions de l'esprit, dit-il joliment, de cet esprit qui revient, en coup de mistral, « des extrémités du monde avec la même vitesse qu'il s'y était laissé aller »[1]; mais non pas distractions de la fine pointe.

Pendant le temps même de ces distractions involontaires, l'âme du juste espère, désire, aime l'éternité,

(1) *Traité*, p. 342.

et plus encore l'Éternel, corrigerait François de Sales,

et elle y est poussée par un grand poids,

splendide image que nous orchestrera bientôt le P. Chardon,

d'ou vient que, dès qu'elle s'aperçoit du désordre de son imagination, elle rentre sans hésiter dans son devoir... La prière n'a donc point été discontinuée, au moins celle du cœur.

Sommeil? Non! « L'intention de prier est ici actuellement agissante, puisqu'elle tient toujours le corps dans le respect », et qu'elle préside au mouvement des lèvres. Et revenant à la pratique des anciens Pères,

ces bons religieux, dit-il, se levaient à la fin des psaumes, se prosternaient, adoraient Dieu en esprit, pendant quelques moments seulement, pour n'être pas exposés aux distractions ou au sommeil. Voilà deux sortes d'attentions : la première (fatalement intermittente et combattue) à une longue psalmodie ; la seconde à une oraison mentale très courte, pour ne pas donner loisir à l'esprit de s'égarer. Ils étaient donc persuadés que cette attention parfaite et exempte de distractions, ne peut être que fort courte, mais que la *prière totale* ne laisse pas d'être fort longue.

Aux paroles des psaumes, ils apportaient

une attention du cœur, de l'amour..., quoique non pas toujours de l'esprit et de la pensée[1].

(1) *Traité*, pp. 333, 338. Saint Thomas, à première vue, ne serait pas de cet avis. La distraction ne lui paraîtrait pas nécessairement coupable, mais il la croirait incompatible avec la persistance de la vraie prière. Pour lui, dit M. Chansou, « la distraction n'enlève aux prières vocales ni leur mérite ni leur puissance d'exaucement ; mais cette vertu des actes mécaniques (il ne verrait donc dans la prière distraite qu'un acte mécanique, ou qu'un psittacisme), vient précisément du premier acte d'attention (intellectuelle) qui les a posés ». D'ailleurs, ajoute saint Thomas, la prière distraite, quelque méritoire qu'elle soit, perd une *partie de sa valeur psychologique*. Elle ne contient pas « *la réfection spirituelle qui naît de la prière, au moment même où elle s'accomplit, et qui est inséparable de l'attention* ». *Etude de psychologie religieuse sur les sources de l'efficacité de la prière*.., par l'abbé J. Chansou, Paris, 1927, p. 201). Thomassin, et avec lui, comme nous verrons, le P. Piny et, explicitement ou non tous les mystiques modernes, tiennent, au contraire, que « la réfection spirituelle » étant précisément le fruit de « l'attention du cœur » — attention d'état — les défaillances de l'attention intellectuelle ne suspendent pas nécessairement cette réfection. Ils admettraient, j'imagine, qu'une prière ainsi réduite, perd quelque chose de « sa valeur psychologique » d'acte humain, mais non de sa valeur de prière.

Tant s'en faut, du reste, que cette psalmodie du désert, étape décisive dans le développement de la prière officielle, soit pour Thomassin la réalisation parfaite de l'idée de prière, l'idéal même de la prière. Oserai-je bien le dire, il y verrait plutôt, un commencement de déviation, un déclin, un premier pas vers la décadence. Même s'il nous paraît s'aventurer par moments jusqu'au paradoxe, un si grand homme, et, d'ailleurs, si docile à l'Église, mérite d'être écouté lorsqu'il nous propose, tour à tour naïves et magnifiques, ses vues sur l'histoire de la prière.

§ 5. — L'évolution de la prière depuis les temps primitifs jusqu'aux modernes.

« L'oraison mentale de tous les anciens justes avant le déluge » ressemblait assez à ces courtes pauses d'adoration silencieuse, à ces éclairs, pour ainsi dire, de prière pure, que nous avons admirés chez les Pères du désert. Silence des lèvres, silence de l'esprit : une application de l'âme profonde à la présence de Dieu. Aujourd'hui encore, « les moins spirituels du peuple... ne peuvent s'empêcher de lever quelquefois les yeux au ciel, et d'y admirer le soleil, la lune..., comme des prédicateurs et des chantres muets des grandeurs de Dieu ». Ainsi les premiers justes, mais avec une ferveur que nous ne connaissons plus,

> lorsqu'il n'y avait encore aucun livre de l'Ecriture et qu'il n'en était pas même besoin, le monde étant un livre magnifique et assez lumineux pour les entretenir et les occuper. C'était l'oraison mentale de Noé.

Il n'en sait rien, dira-t-on ? Non, pas plus que nous, mais il possède une certitude métaphysique, et qui échappe curieusement à la moderne « science des religions », à savoir que le sentiment religieux qui a créé le rite, ou qui a disposé les premiers hommes à le recevoir des mains de Dieu, a précédé le rite. Au lieu donc du psautier, ils avaient « le livre du monde », mais illuminé par la grâce, attendri

par les promesses. Et ce livre, ils ne le lisaient pas seuls. Jusqu'au temps où furent composées les premières formules de prières,

surtout avant Moïse et avant Noé, Dieu se montrait souvent aux justes ; les anges se familiarisaient et s'entretenaient souvent avec eux. C'était là une oraison mentale digne d'admiration, et qu'on peut sans doute préférer à quelque oraison vocale que ce puisse être,

notamment à la « psalmodie ». Enfin paraît David, et les Psaumes ; le moyen d'imaginer une prière plus achevée, puisqu'on n'avait pas encore le *Pater !* Et cependant, chose singulière, il ne semble pas, que dans leurs exercices de religion, « les fidèles de l'Ancienne Loi aient fait usage du Psautier »[1]. La prière restait encore presque pure, à l'état diffus. On connaissait « peu de ce que nous appellerions prière concertée, artificielle, méthodique, réglée ». Pourquoi le regretter, pourquoi même s'en étonner ? L'oraison mentale n'a jamais été néanmoins

plus ordinaire que dans les siècles qui sont les plus reculés du nôtre... (C'est) qu'il y a des oraisons mentales de bien des façons. C'était, dans ces premiers siècles du monde, comme c'est encore aujourd'hui, une oraison mentale de grand prix, de vivre dans l'innocence, dans la crainte de Dieu... ; aimer le bien, haïr le mal, et tout cela encore plus dans la préparation du cœur que dans la pensée ou les discours.

Il n'y a pas à dire ; chez un homme qui a peu lu les mystiques modernes, et dont la vie intérieure, quoique fervente, ne doit rien présenter d'extraordinaire, cette sorte d'obsession anti-rationaliste donne à réfléchir. Il faudrait d'ailleurs, plus que de la malveillance, pour le soupçonner de quiétisme. Si Thomassin se trompe, et avec lui François de Sales, qu'on trouve un autre mot pour qualifier leur erreur. Il ne prêche pas l'abandon des actes, persuadé que les

(1) Il va sans dire que je n'ai pas à discuter ses affirmations. On voit bien du reste qu'il n'entend parler ici que de la dévotion privée.

actes sont nécessaires à l'entretien de la vie, ou, pour mieux dire, qu'il n'est pas de vraie vie qui ne tende à s'épanouir en actes.

Porter (voilà un acte) *quelquefois* la pensée et l'esprit à Dieu, mais n'en éloigner jamais son cœur ; avoir des affections sincères pour toutes les vertus et les *faire éclater* quand la nécessité ou l'occasion s'en présentent, *quoique sans y penser beaucoup hors de là* ; vivre, parler, faire toutes choses en la présence de Dieu, sans gêner son esprit, *plutôt par une habitude forte et vive* de croire en lui, de le craindre et de l'aimer, que par des actes intérieurs, qui peuvent avoir quelque chose de contraint[1].

Telle était donc l'oraison d'avant l'Évangile. Une prière, non pas tout à fait sans paroles, extérieures ou intérieures, car cela est impossible, mais dont les paroles ne se conformaient pas à un programme arrêté, à une formule de pensée ; n'exigeaient pas une application actuelle de l'intelligence ; paroles actuelles, comme elles le sont toutes, mais spontanées, fugitives, à peine distinctes du silence profond d'où elles jaillissent, et qui, à peine formées, les engloutit de nouveau.

Et c'est bien là ce que le maître infaillible de la prière a voulu nous enseigner. Il ne donne pas « l'exclusion aux paroles »[2], mais il nous rappelle que la prière est une parole spéciale, et qui tient moins de l'acte que de l'état, ou, pour mieux dire, qu'elle est un acte, d'abord, mais orienté vers la formation d'un « état » ; le *Pater* est une formule, certes, mais qui n'a pas le caractère proprement intellectuel, fermé, contraint, exhaustif de ce que nous appelons formule; formule de vie plus que de pensée ; thème, plus à contempler qu'à méditer.

Il leur dicta une prière si courte, et en même temps si divine, et si pleine de sagesse et d'onction, qu'il est *presque* visible qu'il la leur apprenait bien moins pour la prononcer des lèvres, que

(1) *Traité*, pp. 300-302.
(2) *Ib.*, p. 329.

pour la porter toujours écrite dans leur cœur, par des sentiments de Dieu les plus dignes et par les affections les plus pures.

Je tâche péniblement, après lui, d'expliquer, ce qui, par définition, nous reste ineffable. Il veut accorder deux choses qui d'abord sembleraient contradictoires. D'une part, le précepte de prier toujours ; d'autre part, la réponse aux disciples qui demandent comme on doit prier ; d'une part, il faut dire le *Pater*, d'autre part, on ne peut pas le dire toujours. D'où il suit que le *Pater* est et n'est pas tout ensemble une formule ; qu'il doit traduire moins un acte qu'un état.

C'est l'oraison continuelle, que saint Paul demande de nous[1].

Je le donne tel que je le trouve, tournant gauchement autour d'un problème difficile. Aussi bien n'ai-je pas à le défendre. Je voudrais pourtant faire sentir ce que sa gaucherie a tout à la fois de naïf et de pathétique. Nous savons l'origine première de son tourment, cette difficulté d'établir — c'est là tout son livre — une liaison, pourtant nécessaire, entre l'office canonial et la prière pure ; le premier, chargé de pensées ; la seconde, que semble éloigner de son foyer, distraire de sa vie propre, toute application actuelle de l'esprit. La psalmodie enchante en lui le religieux et le poète, elle gêne le philosophe. Et c'est à ce dernier que Notre-Seigneur lui-même semble donner raison.

On souffrira que je dise encore une fois que Jésus-Christ, étant pressé par les apôtres de leur apprendre à prier, ne les renvoya point au psautier[2].

Exemple émouvant d'une belle angoisse intellectuelle qui s'accroche à une difficulté presque enfantine. Il n'y a qu'une solution, car enfin vous pensez bien qu'il n'en veut pas à la psalmodie : *désactualiser*, si j'ose dire, autant que

(1) *Traité*, p. 303.
(2) *Ib.*, p. 389.

possible, l'office canonial, en faire une « oraison mentale »; une prière d'état.

La suite de ces vues sur l'évolution de la prière ne paraîtra ni moins nuageuse ni moins suggestive. Une chose pourtant lui est certaine : pendant les premiers siècles de l'Église, l'oraison mentale est le ferment, l'âme de toutes les formes de la prière, et de la psalmodie entre autres, au lieu que le monde chrétien s'est habitué insensiblement à une prière, où l'oraison mentale tient de moins en moins de place, à une prière de moins en moins prière.

C'est en vain qu'on s'imagine que les Pères n'ont jamais ordonné l'oraison mentale, et que la pratique en a été inconnue dans les siècles passés. Ce n'est qu'une apparence trompeuse,

fondée sur une équivoque, et sur l'assimilation que l'on fait de l'oraison mentale à la prière méthodique. On a pensé, en effet, que l'âge d'or de l'Église ignorait l'oraison mentale; parce qu'il ne s'y joignait pas encore certains « apanages » — la méthode ignatienne, entre autres, — dont il est difficile, et peut-être même quelquefois dangereux de se passer » : curieuse concession, pour le dire en passant, et qui aurait peut-être dû le conduire à des généralisations moins catégoriques. Quoi qu'il en soit,

jamais l'oraison mentale n'a été ni moins connue ni moins pratiquée que dans ces derniers siècles, où quelques-uns ont pris le renouvellement qui s'en est fait parmi les personnes pieuses pour une innovation... Elle n'a jamais été plus connue que dans le temps des premières ferveurs de l'Eglise [1].

Ce bienheureux temps — une Atlantide peut-être — ne connaissait encore ni nos méthodes, ni même nos « formulaires ». Nous prions *sine monitore*, disait Tertullien, *quia de pectore oramus semper*.

L'Esprit-Saint qui résidait dans le plus profond du cœur, était alors ce moniteur secret, qui suggérait aux chrétiens les pensées,

(1) *Traité*, pp. 46-47.

les affections, et *peut-être ensuite les paroles* dont leurs prières devaient être issues... Depuis..., on écrivit des formulaires nouveaux. ., pour l'usage des simples.... Le mal est qu'on s'est ensuite arrêté à ces prières vocales, dont on a fait enfin une espèce d'habitude, souvent accompagnée d'insensibilité, et l'oraison mentale s'est trouvée resserrée dans les communautés religieuses et ` certaines heures.

Tout cela paraît bien flou, pour ne rien dire de plus. Il mêle un peu tout.

Par un malheur étrange, la piété intérieure ayant formé ces prières et les ayant communiquées à la multitude des fidèles, pour les exciter aux mêmes sentiments..., avec le temps, ce ne sont plus que des prières vocales. ., avec une précipitation et une indévotion extrêmes. Dans les siècles bienheureux *où l'oraison mentale produisait les prières vocales*, c'était de son abondance qu'elle les produisait, et il n'était pas à craindre qu'elle ne s'épuisât et ne se tarît. Mais, dans ces derniers temps, à peine a-t-on conservé le souvenir de l'oraison mentale, de laquelle toutes les prières vocales devraient couler et à laquelle elles doivent nous ramener[1].

Il en dirait autant de la psalmodie, depuis qu'on a cesse de la vivifier par « ce mélange admirable que faisaient les anciens solitaires », et dont il nous a déjà tant parlé L'office canonial, prière toute faite, elle aussi, et de main divine, mais qui doit, comme les autres prières vocales, « couler » en quelque façon de cette oraison mentale où elle doit également « nous ramener ».

Dans un tableau panoramique de ce genre, il est curieux que Thomassin ne mentionne qu'en passant la « méditation » des modernes. C'est peut-être qu'il n'entend parler ici que de l'office canonial ; peut-être aussi, et plutôt, que la littérature qui lui est familière s'arrête au seuil du haut Moyen Age, avant ce qu'on pourrait appeler la bifurcation. A peine une ou deux allusions, d'ailleurs peu enthousiastes. Celle-ci par exemple, où il se demande si, d'aventure cette bifur-

(1) *Traité*, pp. 49-51.

cation qui fut peut-être amenée par la décadence de la prière vocale, n'aurait pas précipité cette décadence.

Ceux qui font présentement profession d'une piété singulière, font une ou plusieurs heures d'oraison mentale par jour, mais il est à craindre que leurs... prières vocales ne soient accompagnées de sécheresse et de précipitation, au lieu que la psalmodie des anciens... était toute parsemée de ces instincts d'amour, de ces désirs pieux, de ces secrets gémissements, dont les Pères nous ont entretenus[1].

Il ne met pas en question les multiples bienfaits des nouvelles pratiques, mais il eût préféré, je crois, que, sans rien changer au cadre des anciennes, on se fût contenté de resserrer la « liaison » entre la prière vocale et « l'oraison mentale ». C'est pourquoi de toutes les innovations modernes, le Rosaire a ses préférences. On a composé, dit-il,

dans la suite des siècles, une nouvelle espèce de psautier, tout composé d'oraisons dominicales ou de salutations angéliques et du symbole. Il ne faut qu'y fortifier l'attention contre l'ennui que cette répétition peut causer, *comme il faut la redoubler dans la récitation du psautier, dans un si grand nombre d'endroits* qui n'ont rien de clair, rien de doux, rien de touchant que pour ceux qui sont remplis de la science du sens spirituel et qui peuvent extraire et sucer le miel d'une pierre... ? Quelle estime ne doit-on pas faire de ce nouveau psautier, composé de deux prières, que même tous les plus grossiers savent par cœur, qu'ils peuvent *réciter avec une extrême facilité*..., et par ce moyen, avoir toujours dans l'esprit, dans le cœur et dans la bouche, ce qu'il y a de plus grand, et de plus saint, de plus dévot et de plus tendre dans le Nouveau Testament et dans les saintes Ecritures[2].

Passage, deux et trois fois surprenant, si vous songez qu'il se trouve dans un livre que l'on a pris pour un panégyrique exclusif de la prière liturgique ; et sous la plume d'un pieux savant qui vit dans l'intimité de Platon, des Pères et des saintes Écritures. Aussi bien, ces lignes, vraiment

(1) *Traité*, p. 48.
(2) *Ib.*, p. 291.

mémorables, nous livrent-elles avec une définition négative de la prière, la pensée maîtresse, l'inspiration unique de ce beau et confus *traité*. Thomassin n'est pas un inquiet, un archaïsant, un maniaque de réformes. Méditation méthodique, récitation de l'office canonial, il ne veut rien bouleverser des pratiques saintes que l'Église de son temps approuve ou ordonne. Son unique propos, — et celui-ci tout limpide — est de mettre l'accent sur l'élément essentiel de toute prière, sur l'acquiescement de l'âme profonde à la prière continuelle de l'Esprit qui vit en nous. Et précisément, grand intellectuel lui-même, curieux et poète, il connaît mieux la tentation de confondre la prière avec les efforts et les joies de l'intelligence. Il répète à satiété, que ni ces efforts, ni ces joies n'appartiennent à la définition de la prière. Et voilà pourquoi, des deux fléaux extrêmes de la vie intérieure, le psittacisme et la prédominance de l'activité intellectuelle sur les activités de prière, le premier le trouble beaucoup moins que le second. S'il arrive aux plus religieux de ne pouvoir prier que des lèvres, ce n'est là souvent qu'une apparence de psittacisme. Sous la surface morte l'union se poursuit. Tandis que l'esprit, plus il s'évertue, plus il nous éloigne de la zone profonde où cette union, établie par quelques actes où la volonté a plus de part que l'intelligence, se continue sans qu'il soit besoin que des actes incessants la renouvellent. Et voilà encore pourquoi, bien que Thomassin ne s'explique pas à ce sujet, la logique de ses principes, l'amènerait à préférer la récitation de l'office canonial à la méditation proprement dite. On croirait d'abord que celle-ci, qui se borne le plus souvent à ruminer un petit nombre de pensées, et assez communes, gêne moins que la psalmodie le passage des activités de surface aux activités mystiques. En effet, quoi de plus riche, et par suite de plus absorbant pour l'esprit, que nos psaumes, nos hymnes, nos pièces liturgiques. Eh ! c'est justement cette richesse elle-même, accablante et délicieuse, qui *désintellectualise*, si j'ose dire, et quasi automatiquement, la récitation

de l'office. Copieux ou non, sublimes ou médiocres, celui qui médite a tout le temps de creuser, de retourner sous toutes leurs faces, et selon les procédés de la rhétorique, les thèmes qu'il s'est proposés. S'il est zélé, plus cet effort d'amplification lui coûte, plus il s'y acharne, d'où il suit que, plus il lutte contre les distractions de l'esprit, plus il laisse le champ libre aux distractions du cœur ; bon exercice d'ascèse, non pas de prière. Mais neuf ou quatorze psaumes, les leçons, les hymnes, les répons, à qui voudrait appliquer sérieusement son esprit, ligne par ligne, à ce tissu de merveilles, il faudrait plusieurs semaines, et on ne dispose que d'une heure. « Je veux lire en trois jours l'Iliade d'Homère », s'écrie Ronsard, un beau matin, au pied du lit. Revenez trois jours après, il avouera que quelques scènes l'ont comblé. Est-ce qu'on lit la *Divine Comédie* ou les *Pensées*, comme on fait une gazette? Il est vrai que pour l'office, on est bien obligé de prononcer tous les mots. Mais le savourer, et même le comprendre, ce qui s'appelle comprendre, ligne par ligne, qui nous persuadera jamais que l'Église attend de nous ce tour de force, d'ailleurs plus saugrenu encore qu'impossible? On veut, on croit le faire; en réalité on ne le fait pas. Et c'est mieux ainsi, du reste, car cette impossibilité elle-même, libérant l'esprit des âpres consignes qu'il s'était d'abord données, l'invite, l'aide à remplir son vrai rôle, qui est ici de frayer la voie à l'attention du cœur, puis de lui céder la place. Il ne s'obstine pas, comme il le ferait dans la méditation, à retarder cette retraite progressive, dont il n'a qu'une connaissance confuse et qui ne lui laisse pas de remords. Et comme, d'ici de là, dans cette nuit grandissante, de vifs éclairs jaillissent du texte, la mémoire, qui naturellement ne se rappelle que ces éclairs, les rassemble d'instinct en un seul ruban lumineux, et nous persuade que nous avons tout compris et tout savouré. C'est ainsi que, pour parler comme Thomassin, « l'oraison mentale pure » s'insinue aisément, doit s'insinuer dans la récitation de l'office, et plus aisément que dans la médita-

tion ; ou, pour parler plus exactement avec nos mystiques, avec Dom Baker, par exemple, c'est ainsi que, bien loin de contrarier la contemplation proprement dite, bien loin même de s'en distinguer, la récitation de l'office la prépare, l'appelle, l'exige, toute prête à se continuer, à s'épanouir, et à s'achever en elle. Combien plus humaine et plus divine tout ensemble, plus conforme aux lois inéluctables du travail intellectuel, de l'expérience poétique et de la prière, combien plus apaisante, libératrice et féconde, cette philosophie de la prière vocale, que Thomassin a entrevue si clairement, mais qu'il aurait exposée avec plus de netteté et de vigueur, s'il avait mieux connu les spirituels modernes ! Heureux sommes-nous pourtant que, malgré son panhédonisme et quelques moindres infirmités, ce beau livre nous permette d'adjoindre Thomassin aux grands docteurs de la prière ; ce beau livre, disons-nous, dont presque toutes les pages respirent le panmysticisme de nos autres maîtres, puisqu'il ne veut en somme que « faire voir l'oraison mentale répandue partout » [1].

(1) *Traité*, p. 160.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES MAITRES DES MAITRES
SAINT FRANÇOIS DE SALES ET PIERRE DE BÉRULLE

CHAPITRE PREMIER

FRANÇOIS DE SALES ET LA PRIMAUTÉ DE LA PRIÈRE

CHAPITRE II

FRANÇOIS DE SALES ET LA PHILOSOPHIE DE LA PRIÈRE

CHAPITRE III

FRANÇOIS DE SALES ET PIERRE DE BÉRULLE. DE LA « FINE POINTE » AUX « ÉTATS »

CHAPITRE IV

J.-P. CAMUS ET LE PANMYSTICISME SALÉSIEN

DEUXIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENTS ET PROPAGANDE

CHAPITRE PREMIER

LE PÈRE HERCULE (1603-1655)

CHAPITRE II

JEAN-BAPTISTE NOULLEAU (1604-1672) ET « L'ESPRIT DU CHRISTIANISME »

CHAPITRE III

LE PÈRE PAUL DE LAGNY (?-1694) ET LE PANMYSTICISME FRANCISCAIN

CHAPITRE IV

FRANÇOIS DE CLUGNY (1637-1694) ET LA MYSTIQUE DES PÉCHEURS

CHAPITRE V

LE VIGNERON DE MONTMORENCY ET L'ÉCOLE DE L'ORAISON CORDIALE

CHAPITRE VI

LE PÈRE LOUIS THOMASSIN (1619-1695) ET LA PRIÈRE PURE

1197. — ÉVREUX IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY. — 12-29.

